

الترجمة والإمبراطورية

نظريات الترجمة
ما بعد الكولونيالية

دوجلاس روبنسون
ترجمة ثائر الديب



الشرع والمصدر للترجمة

886

المشروع القومي للترجمة

الترجمة والإمبراطورية

نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية

تأليف

دوجلاس روبنسون

ترجمة

نائل ديب



المشروع القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٨٨٦
- الترجمة والإمبراطورية
- دوجلاس روبنسون
- تآثر ديب
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب:

Translation and Empire
Postcolonial Theories Explained
by Douglas Robinson
Copyright © Douglas Robinson 1997
First Published by:
St Jerome Publishing, Ltd
Manchester, United Kingdom.

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة.
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

7.....	مقدمة
17.....	شكر
	١ - الدراسات مابعد الكولونيالية، دراسات الترجمة:
21.....	- الترجمة والإمبراطورية
27.....	- ما الذي تعنيه مابعد الكولونيالية؟
33.....	- * نشوء النظرية مابعد الكولونيالية
38.....	- الهيمنة والتنويت والاستدعاء
41.....	- اللغة والمكان والذات
44.....	- أبعد من القومية: الثقافات المهاجرة والحدودية
	٢ - تباينات القوة:
51.....	- عملية الترجمة عبر تباينات القوة:
53.....	١- ترجمات غير متناسبة
55.....	٢- نصوص "مستغلقة"
56.....	٣- صور نمطية
57.....	٤- كتابة من أجل الترجمة
58.....	- التنظير عبر تباينات القوة
	٣ - الترجمة بوصفها إمبراطورية:
76.....	- أباطرة وشعوب شريفة
80.....	- تصعيد الإمبراطورية: شيشرون وهوراس
84.....	- Translatio Imperii et Studi (ترجمة الإمبراطورية والمعرفة)
87.....	- أخذ الأصل أسيراً
94.....	- الترجمة والإمبراطورية
	٤ - الترجمة وتأثير الكولونيالية:
99.....	- إريك تشيفيتز واستعمار العالم الجديد

102.....	- مشهد الإرشاد (الكولونيالى) الأول
104.....	- الكبت والتراثية
106.....	- الإسقاط
109.....	- الفصاحة والحوار
112.....	- الملكية
117.....	- المركز والهامش
119.....	- نيرانجانا والاستدعاء البريطانى للهند
123.....	- رفايل وهداية الإسبان للتأجالوج
127.....	- تراثية اللغات
129.....	- الاعتراف
٥- المقاومة وإعادة التوجيه وإعادة الترجمة:	
135.....	- تيجاسوينى نيرانجانا وإعادة الترجمة
140.....	- فايسنت رفايل وإساءة الترجمة
149.....	- سامية محرز والنصوص المولدة
٦- انتقادات:	
169.....	- مسرد مصطلحات
183.....	- مصادر ومراجع

مقدمة

اعتاد كثير من دارسي الترجمة على النظر في هذا الحقل من زاوية الاختيار بين بديلين متعاكسين: الاختيار بين ترجمة كلمات مفردة أو ترجمة جمل كاملة؛ الاختيار بين دراسة الترجمة من وجهة نظر علم اللغة أو دراستها من وجهة نظر الأدب.

غير أن الأمر، للأسف، ليس بهذه البساطة.

وأول ما يخطر في ذهنه هو أن ذلك التفريق القديم بين الترجمة "كلمة مقابل كلمة" والترجمة "جملة مقابل جملة" قد غدا اليوم بالغ التعقيد، وبات مشتملاً على وجهات نظر متباينة جذرياً، مثل تمييز جوليان هاوس (1977) بين ترجمة "صريحة" وترجمة "مقنعة"، بين إيلاء الاهتمام لواقعة أن نصاً ما هو ترجمة والزعم بأنه مكتوب أصلاً باللغة الهدف؛ وتمييز لورنس فينوتى (1986، 1995) - المستمد من الرومانتيكيين الألمان - بين ترجمة "تبقى على أجنبية النص" وترجمة "تعمل على توطينه"، بين ما كان يمكن لفريدريش شلايرماخر (1813) أن يدعوه "أخذ القارئ إلى الكاتب"، و"جلب الكاتب إلى القارئ".

ولقد تعقد بالمثل كل من مقارنة الترجمة اللغوية ومقاربتها الأدبية، فبات علماء اللغة ونقاد الأدب جميعاً مهتمين بالقوة الاجتماعية وأنظمة الاعتقاد، حيث يمكن للقارئ أن يرجع، مثلاً، إلى حاتم وميسن (1990) من الجانب اللغوي، وإلى إيفن زوهار (1979، 1981) ولوفيفر (1992) من الجانب الأدبي، ليرى أن علماء اللغة غدوا مختصين بعلم النفس اللغوي، يدرسون عمليات الترجمة من خلال "بروتوكولات التفكير بصوت عالٍ"، وأن نقاد الأدب غدوا تأويليين، يدرسون عمليات الترجمة من خلال نظريات فلسفية معقدة، كنظرية فالتر بنيامين (1923)، أو مارتن هيدجر (1957) أو جاك دريدا (1985).

بيد أن الثنائيات القديمة في دراسة الترجمة تثبت، على الرغم من تعقدها المتزايد، أنها قاصرة بالقياس إلى ضروب التناول والنقاش التي تقدمها مقارنة مهمة جديدة من مقاربات الترجمة، هي تلك التي ولدت في الفترة بين أواسط ثمانينيات القرن العشرين وأواخرها، لا من الدراسات اللغوية أو الأدبية بل من

الأنثروبولوجيا، والإثنوغرافيا، والتاريخ الكولونيالي؛ أعنى دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية، أو دراسة الترجمة في علاقتها بالإمبراطورية. حيث أتت التأثيرات الكبرى على هذا العمل الأخير من خارج حقل دراسات الترجمة البازغ، أتت من أنثروبولوجيين ومؤرخين مهتمين بصدام الثقافات راحوا يبدون اهتمامًا تدريجيًا، وثانويًا في الظاهر، بمشكلات اللغة والتواصل بين أنثروبولوجي العالم الأول والسكان "المحليين" في العالم الثالث. بل إنَّ منظري الترجمة مابعد الكولونياليين المُحدثين ومؤرخيها يتخذون مواقعهم في هوامش دراسات الترجمة، فلا يعرفون أنفسهم على أنهم علماء ترجمة في المقام الأول، ولا تراهم في مؤتمرات الترجمة، ولا تجد مقالاتهم في المجالات المعنية بدراستها. وعلى سبيل المثال، فإنَّ فايسنت رفايل، صاحب كتاب الإصابة بالكولونيالية (1988)، هو مؤرخ من حيث اختصاصه ودربته، لكنه يدرّس الآن في قسم الاتصال. وإريك تشيفيتز، صاحب كتاب شعريّة الإمبريالية (1991)، هو أستاذ في قسم الدراسات الأمريكية، وتيجاسويني نيرانجانا صاحبة كتاب موقع الترجمة (1992)، هي محاضرة في قسم الأدب الإنجليزي.

ليست المسألة إذن مسألة علماء في الترجمة يجدون لهم مؤنلاً مؤسساتيًا خارج برامج دراسات الترجمة التي هي، في النهاية، ظاهرة جديدة نسبيًا، لم يتحقق لها بعد ذلك الانتشار الواسع أو الرسوخ المكين. فهؤلاء الباحثون لا يزالون يتعرفون بحقول أخرى في المقام الأول، وبدراسات الترجمة في المقام الثانى أو الثالث (إذا ما تعرفوا بها أصلاً)، وليس ذلك إلا لأنَّ نشرهم كتبًا في الترجمة كان قد جذب إليهم بعض القراء المعجبين من بين جماعة علمية لا يعرفون عنها سوى القليل. ويعترف رفايل، ونيرانجانا، وتشيفيتز وسواهم من الباحثين مابعد الكولونياليين بأنهم يحاولون "التمسك" بدراسات الترجمة، لكنهم لا يجدون في هذا الحقل سوى القليل مما يثير اهتمامهم، ولذلك لا يشاركون في مؤتمرات الترجمة ولا يشتركون في مجلاتها أو ينشرون فيها.

ويمكن اتّخاذ هذه "اللامبالاة" أو هذا "الإهمال" - أو هذه الهامشية على الأقل - تجاه حقل دراسات الترجمة كدليل على أنَّ هؤلاء الباحثين لا يمارسون دراسات الترجمة في حقيقة الأمر، ولذلك فهم غير جديرين بأن يهتم بهم علماء الترجمة "الحقيقيون". غير أنَّ مجرد وجود كتابي هذا هو دليل على أنَّ الحال ليس كذلك أو

أنه لا ينبغي أن يكون كذلك، بل ينبغي أن يكون العكس تمامًا. فهؤلاء المنظرون مابعد الكولونياليين، مهما تكن مصادرهم ونماذجهم وتأثيراتهم، لديهم الكثير مما يقدمونه لحقل دراسات الترجمة. وإذا لم يُقدِّم هذا الكتاب كل الإفادة في جلبهم إلى هذا الميدان وجعلهم من ضمنه، كما هو الحال بالفعل، فإن من المراد له على الأقل أن يقيم جسورًا بين عملهم وعمل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم علماء ترجمة بالمعنى الدقيق.

عادةً ما انطلق الباحثون في الترجمة من اللغة، من الاختلاف بين اللغات، ومن المصاعب التي تكتنف نقل الرسائل من لغة معينة إلى نظام نحوي وتداولي جديد في لغة أخرى. ولم ينسَ هؤلاء بالطبع أسس اللغة الثقافية، غير أنهم ظلوا ينحون جانبًا حتى فترة قريبة جدًا، ويعتبرونها هامشية بالنسبة لدراسات الترجمة، أو يكتفون في أحسن الأحوال بالإشارة إلى حضورها في الأنظمة اللغوية على ذلك النحو الذي يجعل دراسة اللغة دراسة للثقافة. غير أن تلك الجماعات التي راحت تدرس الأنظمة المتعددة والترجمة في البلدان الواطئة وإنجلترا وإسرائيل منذ سبعينيات القرن العشرين، كانت من بين أوائل الذين وسَّعوا مناهجهم ذلك التوسيع الحاسم، بحيث يطاول لا الاعتبار الثقافية وحدها بل الاعتبارات الاجتماعية والسياسية أيضًا. فقد نظر هؤلاء إلى المعايير الإيديولوجية وأنظمة القوة الاجتماعية المختلفة مثل الرعاية، حيث يمكن القول بحق: إنهم مهدوا الدرب أمام إدراك أن الدراسات مابعد الكولونيالية التي تتناول التواصل بين الثقافات قبل قيام الإمبراطورية، وأثناءها، وبعدها هي في جوهرها أشكال من دراسات الترجمة ذات توجه ثقافي وسياسي.

بيد أن الوجهة التي اتخذها الباحثون مابعد الكولونياليين تبقى معاكسة تمامًا لهذا السبيل. فقد انطلقوا من الثقافة والاختلاف الثقافي، ولم يدركوا - إلا بصورة تدريجية - أن الثقافة تتوسطها اللغة، وأن الترجمة هي إحدى أهم الظواهر بين الثقافية التي كان ينبغي أن يقوموا بدراستها طوال الوقت. ولعل من بين المقالات الأشد نفوذًا في هذا السياق مقالة طلال أسد "مفهوم الترجمة الثقافية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية" التي تتبَّع فيها تطور التفكير الأنثروبولوجي في «ترجمة الثقافات» التي غدت منذ خمسينيات القرن العشرين أشبه بتوصيف يدهى للمهمة المميزة المنوطة بالأنثروبولوجيا الاجتماعية» (1986: 141). وعلى

سبيل المثال، فقد طرح غودفري لينهارت في مقالة عنوانها "أنماط الفكر" تعود إلى العام 1954 تلك الفكرة البذرة التي ستنمو وتتحول إلى دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية:

هكذا تظهرُ مشكلةُ أن تصفَ الآخرين كيف يفكر أبناء قبيلة نائية على أنها مشكلةُ ترجمة، مشكلةُ أن تجعل ذلك التماسك الذي يتسم به الفكر البدائي في اللغة التي يستخدمها واضحًا قدرَ الإمكان في لغتنا نحن. (أورده أسد 1968:142).

وليس من غير دلالة، بلا شك، وكما يشير أسد، أن لينهارت كان قد درس الأدب الإنجليزي في كمبرج على يد ف. ر. ليفيس: وهذه خلفية علمية في الدراسات الأدبية تفتح عيني الأنثروبولوجي على مشكلة اللغة، والترجمة. فالمسألة، بعبارة أخرى، لا تقتصر على "فهم" "أنماط الفكر" لدى "المحليين" بل تتعداه إلى ترجمتهم من لغة إلى أخرى، عبر تباينات القوة الموسومة بمفاهيم "العالم الأول" و"العالم الثالث"، "الأنثروبولوجي" و"المحلي".

غير أن هؤلاء الكتاب ليسوا بَعْدُ باحثين في الترجمة. فالاستقصاءات الأنثروبولوجية التي يتتبعها طلال أسد في "الترجمة الثقافية"، ومقالة لينهارت "أنماط الفكر"، وكتاب جون بيتي الثقافات الأخرى (1972)، وكتاب رودني نيدهام الإيمان واللغة والتجربة، ومقالة إرنست جيلنر "المفاهيم والمجتمع" (1970)، لا تعنى بالترجمة سوى عناية عابرة، بوصفها مشكلة منهجية أو نوعًا من القيد. ويمكن لنا أن نتصور الإثنوغرافيين وهم يقولون: نريد أن ندرس الثقافات "البدائية" أو "المحلية"؛ غير أن علينا إذا ما أردنا لاستقصاءاتنا أن تتحلى بالأمانة، أن ندرك أن هذه الثقافات ليست بالبساطة التي حسبناها في السابق ولا يمكن قط أن تكون كذلك. وفي أواسط ثمانينيات القرن العشرين غدت الدراسات الأنثروبولوجية التي تتناول التواصل بين الثقافات دراسات في الترجمة بالمعنى الدقيق، وذلك مع ظهور كتابات مثل مقالة طلال أسد، وكتاب يوهانز فابيان اللغة والسلطة الكولونيالية، وكتاب جيمس د. سايجل وحيدًا في نظام جديد، وجميعها ظهرت في العام 1986، حين انتقل اهتمامهم بالترجمة إلى وسط المسرح، أي بعبارة أخرى: حين بدأ هؤلاء الباحثون يدركون أن مشكلة الترجمة لا تشكل قيدًا على مزاعمهم العلمية وحسب،

بل هي قضية أساسية في كل تواصل وتفاعل اجتماعي سياسي بين العالمين "الأول" و"الثالث"، بين "المُحدثين" و"البدايين"، بين المستعمرين والمستعمرين. وعلى سبيل المثال، فإنّ طلال أسد ينتقل من مراجعته التاريخية لأدبيات "الترجمة الثقافية" إلى مقاطع تتناول "عدم تكافؤ اللغات" (وهي قضية مركزية في الدراسات مابعد الكولونيالية سوف نستكشفها في الفصل الثاني من هذا الكتاب) و"قراءة الثقافات الأخرى". أمّا فابيان فيدرس كيف قام المستعمرون البلجيكيّ لما يُعرف اليوم بالكونغو باختيار سواحلية شابا التي كانت آنذاك لهجة صغرى يتكلمها بضع مئات من الأفارقة، لتغدو لغة التخاطب (Lingua Franca) وراحوا ينشرونها في أرجاء المنطقة التي يسيطرون عليها، حتى غدت عند الاستقلال في العام 1960 لغة تتطوق بها ملايين عدّة. بل إنّ فابيان يشير في مقمّته (1986: 3) إلى ما غدا - منذ ذلك الحين - افتراضاً مركزياً في دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية:

كان من بين الشروط الأساسية لترسيخ أنظمة السلطة الكولونيالية قيام تواصل حتمي مع المستعمر. وقد تعدّى ذلك واقعة التبادل اللفظي (السطحي)، إلى ضروب من هذا التبادل تتوقّف في المدى الطويل على وجود ممارسة تواصلية مشتركة توفر الأرضية المشتركة التي يمكن أن تُطرح عليها دعاوى كل طرف. ومن المؤكّد أنّ استخدام وسائل الاتصال اللفظي والسيطرة عليها لم تكن أساس الحكم الكولونيالي وحسب، بل كانت ضرورية أيضاً للحفاظ على الأنظمة العسكرية، والدينية والإيديولوجية، والاقتصادية. ففي الكونغو البلجيكية السابقة، التي هي موضع اهتمامنا، لم تنقطع قط ممارسة القوة المادية الوحشية ولا فرض القيود الاقتصادية غير المباشرة التي كانت موضوع دراسات تاريخية كثيرة، لكننا لا نعرف سوى القليل عن تلك الضروب الحانقة من استخدام القوة عبر السيطرة على الاتصال. ومثل هذا المفهوم، مهما يكن قد أُفرط في استخدامه، يمكن أن يكون بالغ الخصوبة إذا ما تمّ فهمه تاريخياً وسياسياً.

وبالمثل، فإن جيمس.ت.سايجل يؤكد في دراسته عن "اللغة والتراتب في مدينة إندونيسية" على أن المرء "كي يتكلم اللغة الجاوية، بل كي يكون جاويًا، لا بد أن يترجم" (3:1986)، ويتابع ليقول:

الترجمة والتراتب مرتبطان على نحو صميمي في جاوه. فالمرء يكون خارج الخطاب، و"لا يكون جاويًا"، ما لم يستطع أن يترجم إلى الجاوية الرفيعة ويبدى بذلك عن الاحترام. هكذا يبدو تشكيل التراتب الاجتماعي والترجمة أمرين لا انفصال بينهما. وسوف أبين، في وصف المشاهد الاجتماعية التي تشكل الكتلة الأساسية في هذا الكتاب، كيف تشكل النظام الاجتماعي من خلال الحركة بين اللغات الجاوية، وكيف تم في النظام الجديد تبرير ما اعتُبر مغايرًا لهذا التفاعل، وكيف جرى عكس ذلك، في لحظة التمزق الاجتماعي. فلئن كانت اللغة قد كوّنت التراتب، فإن بمقدورها أيضًا أن تعمل ضده. (9:1986).

ولقد كان لفابيان وسايجل تأثيرهما الكبير على عمل فايسنت رفايل في كتابه الإصابة بالكولونيالية؛ فعلى الرغم من نظره إليهما في هذا الكتاب بوصفهما "تأثيرات" لا بوصفهما منظّرين أو مؤرخين للترجمة مابعد كولونيالين، يبقى من المهم أن نتلمس تلك القوة الهائلة التي مارساها في تشكيل هذه المقاربة البارزة في دراسة الترجمة منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين. وعلى سبيل المثال، فإن رفايل يلخص، حوالى نهاية كتابه، ما يعتبره مساهمة أساسية أضافها سايجل إلى تفكيره في الترجمة:

يقول سايجل: إن الترجمة تنشأ من الحاجة إلى ربط مصلحة أحدهم بمصالح الآخرين والتعبير عنها بصورة مناسبة. وما تشتمل عليه الترجمة في هذه الحالة لا يقتصر على قدرة المرء أن يتكلم لغة أخرى غير لغته، بل يتعداه إلى القدرة على إعادة صياغة أفكاره وأفعاله على نحو يتسق مع الأشكال المقبولة. وهي بذلك تتوافق

مع الحاجة إلى الخضوع للأعراف القارة في نظام اجتماعي معين. وإذا يدعن المرء لأعراف الكلام والسلوك (التي تسبق نواياه ومقاصده، كونها أعرافاً على وجه التحديد)، فإنه يقرّ في حقيقة الأمر ما يبدو على أنه يتخطى الذات ويتجاوزها. والترجمة إذن هي أولاً مسألة تبيين الفروق بين السنن الاجتماعية وداخلها، ثم استكشاف إمكانية إيضاحها وإلقاء الضوء عليها. والقيام بذلك يعني النجاح في عملية الاتصال، أي في أن تدرك و تدرك ضمن حدود النظام اللغوي والاجتماعي المفهومة. ولذلك، فإن الترجمة، كما تحصل أصلاً، لا بدّ لها أن تحصل ضمن سياق من التوقعات التي مفادها أن المرء سوف يحصل، مقابل خضوعه، على اعتراف الآخر بقيمة كلامه وسلوكه. وبهذه الطريقة، يجد لنفسه مكاناً على الخريطة الاجتماعية.

(210:1993)

وفي هذه السلسلة من المساهمات الأنثروبولوجية والتاريخية - لينهارت، بيتي، غيلنر، نيدهام، فايبيان، سايجل، أسد، رفايل، تشيفيتز، نيرانجانا، جاكومون، محرز - يصعب أن نحدّد على وجه الدقة أين تغدو "الترجمة" بوصفها موضوع دراسة مركزية وأساسية، وتكفّ عن كونها قضية منهجية واستعارة لمشكلات متنوعة في الاتصال بين الألسن. هل نعتبر دراسة سايجل لجأوة نظرية مابعد كولونيالية في الترجمة؟ ربما. لكننا سوف نعد في هذا الكتاب إلى تقديم مقالة أسد بوصفها أول مساهمة كبرى في نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية، أما فايبيان وسايجل فسوف نعتبرهما مجرد سلفين لرفايل. بيد أن الأهم من التحديد الدقيق للحظة التي نشأت فيها نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية هو تبيين السيرورة التي دفعت عدداً من الباحثين، خاصة الأنثروبولوجيين والمؤرخين، إلى التفكير بالترجمة بوصفها أساسية في اهتماماتهم، تلك السيرورة التي انطوت أيضاً على إعادة تعريف الترجمة بطرائق كانت جديدة ومثيرة للباحثين في الترجمة.

أما ما يبقى ضمنياً في هذه السيرورة فهو، بالطبع، مفهوم الشرط "ما بعد الكولونيالي" والفرع المعرفي الناشئ الذي ولّده. فأحد التحولات بالغة الأهمية من كتابة أنثروبولوجيين مثل لينهارت وغيلنر إلى أعمال أسد وفابيان وسايجل هو ذلك الإدراك العسير بعض الشيء أنّ فهم الأنثروبولوجيين لـ "المحليين" قد لا يكون تلك المسألة المستقيمة اليسيرة كما كان يُعتَقَد في السابق. وهكذا كان ثمة تحول صوب إحساس أشمل بأنّ هذه المشكلة هي جزء من حقل كامل من مثل هذه المشكلات، لا يقوم على أساس القوة الاجتماعية السياسية وحسب، بل على تاريخ الإمبراطورية أيضاً. وهذا ما مكن فابيان من أن يكتب في عام 1986 عن "الشروط الأساسية لترسيخ أنظمة السلطة الكولونيالية"، في حين لم يخطر قطّ ببال لينهارت في العام 1954 أن يستكشف الصلات بين استقصاءاته الأنثروبولوجية والمشروع الكولونيالي.

ونظراً لصعوبة تقويم تلك الضروب من التجديد والابتكار التي أدخلتها نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية دون تلمس بعض التقاليد البحثية التي تقف خلفها، فإنّ الفصل الأول من هذا الكتاب سوف يكون مكرّساً لعرض الدراسات مابعد الكولونيالية عرضاً موجزاً من حيث علاقتها بالترجمة. أما الفصول من الثاني إلى السادس فسوف تستكشف معالم دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية وحدودها، في انتقال من القضايا العامة (في الفصل الثاني)، إلى ما قبل تاريخ نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية (الفصل الثالث)، إلى قراءات دقيقة لعدد من الدراسات التي تتناول الأوار التي لعبتها الترجمة في الأوضاع الكولونيالية ومابعد الكولونيالية (الفصلان: الرابع والخامس)، إلى مراجعة مقتضبة للانتقادات التي وُجّهت إلى هذه المقاربة.

وتقوم البنية السجالية لهذه الفصول على أسطورة سردية أو طوباوية عن دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية أطورها في بداية الفصل الثاني: حيث نجد انتقالاً من الترجمة بوصفها قناة للاستعمار، إلى الترجمة بوصفها مانعاً للصواعق يبغي النجاة من ضروب عدم التكافؤ الثقافي بعد انهيار الاستعمار، إلى الترجمة بوصفها قناة لتصفية الاستعمار. وتكاد تتوافق هذه المراحل الثلاث في السرد مع الماضي، والحاضر، والمستقبل على التوالي: فقد استُخدمت الترجمة في الماضي للسيطرة على الشعوب المُستَعْمَرة و "تعليمها" وتشكيلها عموماً، وتبقى الترجمة في الحاضر منغمسة في تعقيدات مابعد الكولونيالية السياسية والثقافية؛ وأحد آمال

دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية أن تفتح الترجمة سبلاً جديدة ومنتجة إلى المستقبل.

لا شك أن دور الترجمة في كل من الاستعمار وتصفيته هو دور واضح في الحاضر أيضاً. وكما سنرى في الفصل الخامس، فإن فايسنت رفايل يبين كيف كانت الترجمة في الفيلبين أوائل تاريخ الفتح الإسباني، قناة مهمة للمقاومة التي واجه بها التاجالوج المستعمرين ذلك الاستعمار. ويبقى الانتقال السردي من الماضي الكولونيالي إلى الحاضر مابعد الكولونيالي إلى المستقبل الذي تصفى فيه الكولونيالية انتقالاً مفيداً في تنظيم المادة قيد الدرس. ويتمثل التغيير الوحيد الذي سادخله على بنية هذا السرد في أنني أضع الحاضر أولاً: حيث أبدأ في الفصل الثاني بنقاش عام لمشكلات الترجمة والتنظير عبر ضروب عدم التكافؤ الثقافي، لأنقل، بعد أن أضع تلك القاعدة النظرية، إلى الماضي (الاهتمامات مابعد الكولونيالية بتاريخ نظرية الترجمة في الفصل الثالث، واستخدام الترجمة التاريخي كقناة للإمبراطورية في الفصل الرابع) وإلى بعض الآمال في المستقبل (الترجمة بوصفها تصفية للاستعمار في الفصل الخامس).

وسوف أعمد في أغلب هذا الكتاب إلى تقديم السجلات والمواقف ذات الصلة بأكبر قدر ممكن من الحياد، دون انتقادات متحيزة، سواء كانت موالية أم مناوئة. ولأن الحياد الكامل يستحيل على بني البشر، فلا بد أن تظهر بعض المواقف المتحيزة هنا أو هناك، خاصة، ربما، في "الأخذ" بالمقاربات مابعد الكولونيالية في دراسة الترجمة، تلك المقاربات التي أحبتها عمومًا. غير أنني سأبذل كل ما بوسعي لإبقاء مثل هذه المواقف في حدها الأدنى ومحاولة إخفائها كلما ظهرت عبر استخدام البلاغة الموضوعية (مثل ضمير الغائب أو اسم الإشارة "نحن" المُستخدَمين في مثل هذه الجمل).

أما الفصل الأخير فسوف يكون نوعاً من المنتدى الذي يجتمع فيه مزيد من السجلات الصريحة الموالية والمعارضة. وهنا سوف يعتمد المؤلف الذي اتهم في بعض الأحيان بالكتابة بصوت شخصي زائد، إلى إفساح المجال أمام "أناء" الشخصية لكي تبرز إلى السطح. ومثل هذا التحول البلاغي سوف يشجع القراء على أخذ الفصول من الأول إلى الخامس بوصفها "الحقيقة" الصريحة المجردة، والفصل السادس بوصفه مجرد رأي أتحمّل مسؤوليته.

ولقد قَدِّمْتُ في نهاية هذا الكتاب مسردًا بالمصطلحات التي تستخدمها دراسات الترجمة ما بعد الكولونيالية، من أجل القراء الذين لم يألّفوا بعد هذه المصطلحات.

شكر

إنّ السلسلة التي يشكّل هذا الكتاب جزءاً منها^(*) هي فكرة أنطوني بيم الذي أرادني أن أكتب فيها كتاباً مابعد كولونياليّ، كما لعب دوراً مهماً في مراحل البحث والكتابة التي استغرقها هذا الكتاب.

وأشكر كلاً من إريك تشيفيتز وتيجو نيرانجانا وفاينس رفايل الذين قرأوا جميعاً تلك المقاطع التي تعنى بأعمالهم وعلقوا عليها. وكنت أعتقد قبل أن أبدأ بكتابة هذا الكتاب أنني قد قبضت على ما أدخلوه من ضروب التجديد والابتكار المنهجيّ؛ غير أن كتابته كوّنت لدىّ تقويماً جديداً تماماً لتلك الضروب من الاختراق التي اجتريحوها. وأشكرهم من القلب على كتبهم وعلى المساعدة التي قدّموها.

أما مني بيكر فقد جسّدت معنى الصبر وطول الأناة، وانتظرت، أولاً مراجعات كتابي نظرية الترجمة الغربية من هيرودوت إلى نيتشه، ثم التسليم النهائيّ لكتاب الترجمة والإمبراطورية بعد أن أخرت إتمامه الطبعة الجديدة من العمل السابق.

ولقد أبدت كلٌّ من هيلجا، ولورا، وسارة، وأنا صبراً مماثلاً؛ ومع اقتراب هذا الكتاب من الاكتمال، سوف يدخلن أخيراً غرفة الساونا والدوش الجديدة التي وعدتھن بإدخالھن إليها منذ فترة أطول من أن أتذكرها.

شكراً، أيتها العائلة.

(*) سلسلة (Translation Theories Explained).

[1]

**الدراسات ما بعد الكولونيالية،
دراسات الترجمة**

الترجمة والإمبراطورية

دعونا نبدأ بمراجعة موجزة للمصطلحين الأساسيين في عنوان هذا الكتاب، الترجمة والإمبراطورية. أمّا في بقية الفصل فسوف نستكشف المصطلح الأساسي الوارد في عنوانه الفرعي، مابعد الكولونيالية.

الترجمة والإمبراطورية مصطلحان لا يدوان متلازمين لأول وهلة: فالمصطلحات الأكثر شيوعاً التي اقترنت بالترجمة خلال ألفى سنة أو أكثر هي المعنى، والتكافؤ، والسداد، والتقنية، وما إلى ذلك. وهي مصطلحات تقنية محض (تُعنى بـ "الكيفية") وتقويمية (تُعنى بـ "الجودة")؛ ممّا يشير إلى نشاط أو فعالية تجرى على الكلمات، والجمل، والنصوص الكاملة. والنظرة التقليدية إلى الترجمة هي نظرة ميكانيكية إلى حدّ بعيد: تراها عملية نقل للمعنى متجردة عما هو شخصي من نصّ مصدر إلى نصّ هدف دون تغيير كبير. أمّا البشر الذين يقفون وراء هذه العملية، أي المترجمون، فيُدرسون دراسة سلبية، من حيث الأثر المشوّه أو المُخلّ الذي تُحدثه "آراؤهم" أو "تحيزاتهم" أو "سوء فهمهم"؛ فيقلّل من نجاح العملية واكتمالها. فالاهتمام النظري بالمترجمين يتركز على تخليص المترجم المثالي من ضروب الإخلال هذه، وذلك خاصةً بتحذير المترجمين من الأغلاط على اختلاف أنواعها، ومن الابتعاد المتعمّد أو الغافل عن المعنى الدقيق للنصّ الأصلي، حتّى يمكن للعملية النصّية أن تتواصل دون تدخل من طرف عالم التفاعل والتحفيز الإنساني الواقعي.

وفي هذا التقليد البحثي، تبدو أية صلة بين الترجمة والإمبراطورية غير واردة للوهلة الأولى، بل مستحيلة، ومعاكسة للحدس والتوقع بلا شك. فما الذي يمكن أن يربط بين الترجمة والإمبراطورية؟ فالإمبراطوريات هي كُنل عسكرية

وسياسية واقتصادية ضخمة تطاول قروناً في الزمان وقارات كاملة في المكان، وتشتمل على تفاعلات وتعاملات معقدة من الغزو والمقاومة، والاحتلال والاحتواء، والدعاية والتعليم، والسيطرة والخضوع، وهلمجرأ. والإمبراطورية هي نظام سياسى يقوم على السيطرة العسكرية والاقتصادية التى توسع من خلالها جماعة معينة سلطتها على كثير من الجماعات الأخرى وتعززها، وعادة ما تكون هذه الجماعة أمة تسيطر على كثير من الأمم الأخرى. والعادة أيضاً أن يُررّ بناءً الإمبراطوريات على أسس الكسب الاقتصادى (حيث تزيد الأراضى المفتوحة القوة الإمبراطورية)، والاستراتيجية والأمن (حيث تعمل الأراضى المفتوحة كمناطق واقية أو دارنة بين القوة الإمبراطورية وأعدائها)، والواجبات الأخلاقية (وجوب تحرير الشعوب المحكومة بالظلم والشدة من مضطهديها وطغاتها وحمايتها منهم)، والداروينية الاجتماعية (حيث يكون من الطبيعى أن تحكم الثقافات الأقوى الثقافات الأضعف). وفي الحالات الأسوأ، تعمل الإمبراطوريات على تدمير شعوب وثقافات كاملة، أما في الحالات الأفضل، فتُخِثُ ذلك الاختلاط والامتزاج الخصب بين الثقافات مما يُجرى دماء حياة جديدة في عروق الجماعات النائية المنعزلة.

والإمبراطورية ليست ظاهرة حديثة بأي حال من الأحوال، فهي في حقيقة الأمر واحد من أقدم أشكال الأنظمة السياسية الضخمة التى نعرفها (حيث تشتمل الأشكال الأخرى على روابط وأحلاف متنوعة. انظر: شومبيتر 1951، دويل 1986). فنحن نتكلم في العصور القديمة عن الإمبراطورية المصرية، والإمبراطورية الصينية، والإمبراطورية الآشورية، والإمبراطورية الفارسية، والإمبراطورية المقدونية، والإمبراطورية الرومانية، وعن الإمبراطورية الرومانية المقدسة، منذ تتويج شارلمان في العام 800 بعد الميلاد وصولاً إلى تنازل الإمبراطور الأخير في العام 1806. ولقد سيطرت الإمبراطورية المغولية على مساحة شاسعة تمتد من روسيا إلى شمال الصين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وامتدت الإمبراطورية العثمانية فوق بقاع بين المتوسط وما وراء البحر الأسود من العام 1300 إلى الحقبة الحديثة، وفي بعض المناطق حتى أوائل القرن العشرين. وخلال القرون الأربعة الماضية، دار تاريخ الإمبراطورية العالمى بصورة أساسية حول الإمبراطوريات الأوروبية المختلفة: البرتغالية التى بدأت ببناء إمبراطوريتها التجارية في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس

عشر؛ والألمانية، والفرنسية، والإنجليزية التي بدأت توسعها في أوائل القرن السابع عشر. وكانت أجزاء مختلفة من أوروبا قد توحدت طوال قرون في ظل الإمبراطورية النمساوية الهنغارية، والإمبراطورية الروسية، والإمبراطورية الجرمانية. أما الواقدون الإمبراطوريون المتأخرون الذين لم يشرعوا ببناء إمبراطورية خارج أوروبا حتى أواخر القرن التاسع عشر، فمن بينهم ألمانيا وبلجيكا وإيطاليا (التي اشتركت في التقاسم الأوروبي لإفريقيا بين 1880 و1914)، وروسيا واليابان (اللذان تقاسمتا كوريا والصين ومجموعات مختلفة من الجزر)، والولايات المتحدة (كوبا وهاواي والفلبين وهايتي وجمهورية الدومينيكان والجزر العذراء وبورتوريكو) مع أنها كانت هي ذاتها مستعمرة لإنجلترا وحققت الاستقلال ونمت بسرعة فائقة حثت بالإمبرياليين النافذين في الحكومة إلى الاعتقاد بأهمية أن تقيم البلاد إمبراطوريتها الخاصة.

فحتى أواخر النصف الأول من القرن العشرين، كانت الإمبراطورية لا تزال تُعتبر مصدر فخار عام: فالفخار لم يكن يقتصر على البريطانيين، مثلاً، بأنهم فتحوا ذلك القدر الكبير من العالم (حيث "الشمس التي لا تغرب عن الإمبراطورية البريطانية"، و"تحيا بريطانيا، بريطانيا التي تتحكم بالبحار") بل كان يتعداهم إلى كثير من رعاياهم الذين يتفخرون بانتمائهم إلى مثل هذا الخليط الهائل. وكما كتب وولتر باتر في كتابه «ماريوس الأبيقوري» (1885:204):

إن مجرد إحساس المرء بانتمائه إلى نظام - نظام أو تنظيم إمبراطوري - لينطوي، بحد ذاته، على تلك القوة الكبيرة المتأنتية عن تجربة عظيمة، شأنه شأن شعور أولئك الذين انتقلوا من طوائف ضيقة إلى ملة الكنيسة الكاثوليكية، أو شعور المواطن الروماني القديم.

لكن هذا الموقف راح يتآكل مع انتشار حركات الاستقلال والتحرر في أرجاء البلدان المستعمرة وإدراك الرعايا المتزايد أن الإمبراطورية لا تعني "الحماية من الأعداء الخارجيين"، أو "الانتماء إلى مشروع جبار"، كما كانت تصور في السابق على نحو مثالي، بقدر ما تعني الاستئساد العسكري، والسيطرة السياسية، والاستغلال الاقتصادي، والهيمنة الثقافية. وهكذا بدأت صفة الإمبراطوري تفقد معانيها الإيجابية التي تشير إلى "الرفعة" و"الجبروت" و"الشموخ"

و"السمو" وراحت تغدو مجرد مصطلح حيادي يصف الإمبراطورية (أو "القوى الإمبراطورية")، خاصة حين شرعت البلدان المستعمرة واحدة إثر أخرى بنيل استقلالها من القوى الإمبراطورية الأوروبية العظمى على مدى عقود منتصف القرن العشرين (حيث لم يبق تقريباً أى مجتمع مستعمر بعد المرحلة الممتدة من 1945 إلى 1965). وفي الوقت ذاته، صارت صفة الإمبريالي تُستخدَم مزيداً من الاستخدام بمعنى سلبي، لكي تصوّر الأفعال والمواقف الإمبراطورية بوصفها ضرباً من الاستئساد الاستغلالي المناهض للديمقراطية.

ويبقى السؤال: ما علاقة ذلك كله بالترجمة؟ وما دامت الترجمة مرتبطة بتكافؤ النصوص والكلمات والعبارات ومعانيها، فما هو الأساس المشترك الذي يمكن أن يجمعها مع سياسات الإمبراطورية؟

ولدت دراسة الترجمة والإمبراطورية، بل ودراسة الترجمة بوصفها إمبراطورية، في الفترة بين أواسط ثمانينيات القرن العشرين وأواخرها، انطلاقاً من إدراك أن الترجمة قد كانت على الدوام قناة لا غنى عنها للفتح والاحتلال الإمبراطوريين. فالأمر لم يقتصر على احتياج الفاتحين الإمبراطوريين الأكيد إلى إيجاد طريقة فعّالة للتواصل مع رعاياهم، بل كان عليهم أيضاً أن يطوروا طرائق جديدة في إخضاعهم، وتحويلهم إلى رعايا طيعين أو "متعاونين". وقد تمثل واحد من مجالات الاهتمام الأولى في تاريخ الترجمة بوصفها إمبراطورية باختيار مترجمين وتدريبهم للتوسط بين المستعمرين والمستعمرين، حيث جرت المفاضلة، مثلاً، بين إرسال أفراد من القوة الفاتحة ذوي موهبة لغوية كيما يتعلموا لغات الشعوب المفتوحة، وتعليم أفراد من الثقافة المفتوحة ذوي موهبة لغوية لغة الإمبراطورية الفاتحة. وكان من الحاسم، في كلا هاتين العمليتين التاريخيتين اللتين غالباً ما تعايشتا معاً في التفاعلات العابرة للثقافات ذاتها، أن تتم السيطرة على ولاءات المترجمين المدربين على هذا النحو، بحيث يعملون على خدمة القوة الإمبراطورية ولا يحتفظون بولاءات تجاه الشعوب المفتوحة أو يطورونها. وكان السؤال: ما الخطوات التي ينبغي اتخاذها لضمان موثوقية الترجمة عبر مثل هذه الضروب من تباين القوة؟ ومن الذي يكفل سداد الترجمة إذا ما كان المترجم هو الوسيط الوحيد المتاح بين المستعمرين والمستعمرين؟

وهذان مثالان على ذلك:

فى العام 1915 اعتمد الفاتح الإسبانى هرنان كورتيس فى المكسيك على خليلته ومترجمته المحلية مالنترين أو مالنش التى دعاها الإسبان دونا مارينا، فى تواصله مع شعب النهوا الذين كان يحاول الاستيلاء على أرضهم. وفى بلدة من بلدات النهوا تدعى تشولولا، استقبل كورتيس بالاستعطاف وتوسلات السلام، لكن يقال إن مالنترين سمعت مصادفة إحدى النساء المحليات وهى تتحدث عن كمين يعدّه الرجال للجيش الإسبانى الصغير المؤلف من 400 عنصر، فنقلت الخبر إلى كورتيس الذى أحبط الكمين وأسر ونجح 3000 من رجال تشولولا. وكانت هذه نقطة الانعطاف فى الفتح الإسبانى للمكسيك؛ فحين سمع ملك النهوا مونتيوزوما بأن كورتيس اكتشف الخطة المرسومة ضد عساكره وأحبطها، تنامت لديه القناعة بأن الفاتح الإسبانى ليس رجلاً عادياً بل تجسيد للإله كويتزاكوتل. وغالباً ما وصف المكسيكيون مالنترين بأنها خائنة لشعبها؛ إلا أن اللقب المحقّر La Chingada يكشف عن موقعها العسير وسط سياسات القوة بوصفها امرأة بين رجال، ومتعددة اللغات بين ذوى اللغة الواحدة، بقدر ما يكشف عن خيانتها. فما القوة التى يحوزها المترجمون فى الميدان السياسى؟ وكيف تزداد تلك القوة تعقيداً بعوامل مثل الانتماء إلى جنس، أو عرق أو طبقة مُحترَرة؟

وبعد قرن أو أكثر، فى العقدين الأولين لمستعمرة بليموث (1620-1640) التى غدت الآن ماساشوستس، عمل الباوتكسيت بريف سكوانتو Pawtuxet brave Squanto كأول مترجم للمستعمرين الإنجليز، وعُرف فى التاريخ (الإمبراطورى) كصانع للسلام، والمعاهدات.. إلخ. وكان قد تعلم الإنجليزية بتلك الطريقة المؤلمة، حيث أُسر من قبيلته وبيع فى سوق النخاسة فى إنجلترا، لكنه فرّ وعاد إلى قبيلته التى كانت عندها قد أُبينت، ووقع فى الأسر ثانية وبيع من جديد فى سوق النخاسة، وفرّ مرة أخرى، وعاد إلى وطنه الذى كان المستعمرون يطلقون عليه اسم "العالم الجديد". والسؤال: ما التعقيدات الإنسانية (الانفعالية والسياسية) التى كانت تقف وراء "سداد" ترجماته، وكيف تلاعب سكوانتو نفسه، والزعيم الهندى ماساسويت، والحاكم وليم برادفورد بتلك التعقيدات، بحيث تتحقق لهم مصالح متباينة تتراوح بين الحفاظ على ماء الوجه، وتدمير المستوطنة الأوروبية، وتوسيع الهيمنة الأوروبية؟

من الواضح أننا كيما نستكشف ما تتطوى عليه الإمبراطورية من حيث علاقتها بالترجمة، وما تتطوى عليه الترجمة من حيث علاقتها بالإمبراطورية، لا بد أن نمضي أبعد من التصورات التقليدية عن الترجمة بوصفها فعالية لغوية أو نصية محض. أما أساس هذا التوسع في المفهوم التقليدي للترجمة فكانت قد وضعته مدارس نظرية مختلفة شتى، خاصة:

- عمل جورج شتاينر التأويلي في كتابه بعد بابل (1975)، حيث يتكئ بقوة على الرومانتيكيين ومابعد الرومانتيكيين الألمان من يوهان وولفجانج فون جوته إلى فالتر بنيامين ومارتن هيدجر كيما يستكشف الترجمة بوصفها عدواناً، وغزواً، وأسراً، وسلباً.

- جماعة دراسات الترجمة متعددة النظم أو الوصفية، ومن بين صفوفها إيتامار إيفن زوهار (1979, 1981)، وجدعون توري (1980, 1981, 1995) وأندريه لوفيفر (1992) الذين يستكشفون السياسات الكبرى الخاصة بالترجمة من حيث الأنظمة الثقافية والأدبية التي تترجم إليها نصوص بعينها.

- منظرو Skopos و Handlung، مثل هانز.ج. فيرمير (1989) ويوستا هولز مانتاري (1984) الذين يتفحصون السياقات الاجتماعية ونشاطات الترجمة، أي الترجمة كما ينجزها أشخاص واقعيون في شبكة اجتماعية واقعية ولمقاصد وغايات معينة.

لقد تواجدت هذه المقاربات التي تعمل جميعها على توسيع حدود "دراسات الترجمة" التقليدية، منذ أواسط سبعينيات القرن العشرين، وحازت منذ ذلك الحين نفوذاً متنامياً. غير أنه ينبغي أن يكون واضحاً أن من الصعوبة بمكان أن نزيح تلك الافتراضات الفكرية التي صاغتها المراجع الكلاسيكية مثل شيشرون، وهوراس، وبليني، وكوينتيليان منذ ألفي سنة؛ حيث اعتبرت الأفكار الكلاسيكية السبيل الوحيد المقبول للنظر في ممارسة الترجمة طوال ثلاثة أو أربعة قرون. بل إن الافتراضات القديمة عن الترجمة، تلك الافتراضات التي تراها عملية لغوية محض متجردة أشد التجرد عما هو شخصي، وترمى إلى تحقيق تكافؤ معنوي بين النصوص، لا تزال هي التفكير السائد حول الترجمة لدى أقسام واسعة من جماعة دراسات الترجمة الدولية. وإذا ما كنّت تشاطر هذه الأقسام تلك الافتراضات، فسوف تبدو أفكار هذا الكتاب غريبة تماماً وبعيدة أشد البعد عن دراسة الترجمة "الحقيقية".

ما الذى تعنيه مابعد الكولونىالية؟

يُنظَر إلى حقل الدراسة المسمّى "النظرية مابعد الكولونىالية" أو "الدراسات مابعد الكولونىالية" على أنه جزء من حقل النظرية الثقافية أو الدراسات الثقافية متعدد الفروع الذى يعتمد على الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، ودراسات الجنوسة، والدراسات الإثنية، والنقد الأدبى، والتاريخ، والتحليل النفسى، وعلم السياسة، والفلسفة فى تفحصه النصوص والممارسات الثقافية المختلفة. بل إن الأهم من هذا التوصيف العام ملاحظة أن الدراسات الثقافية تجمع معاً نقاد الثقافة؛ فهى ليست مجرد منتدَى لسبَر الثقافة بتلك الطرق الحيادية الخالية من أحكام القيمة بل تعزيز استراتيجى للنقد. فمنظرو الثقافة غالباً ما يشعرون أن تقسيمات الفروع الأكاديمية تعمل على سدّ السبيل أمام النقد الثقافى بعزلها المفكرين الأفراد فى أقسام مختلفة ومنهجيات مختلفة، بحيث لا يمكن، مثلاً، لعالم الاجتماع الذى يقوم ببحث كمى وللباحث الأدبى الذى يقوم بتحليل بلاغى أن يتبادلا الكلام بما يكفى لاكتشاف أنهما يتقاسمان الغايات ذاتها، خاصة كُشف تلك الأشكال المختلفة الماكرة والمخفية جيداً من السيطرة الفكرية. وباتكاء منظرى الثقافة على فكرة "الهيمنة" عند غرامشى فى وصفه البنى السياسية والاجتماعية والثقافية والإيديولوجية والفكرية السائدة فى المجتمع، فإنهم يستخدمون فى العادة مصطلح "مناهضة الهيمنة" فى وصف أنفسهم وما يقدّمونه من أعمال.

هكذا تكون الدراسات مابعد الكولونىالية قد ترعرعت على كل من انهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى فى أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته وستينياته، وما تلا ذلك من بروز الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة فى الدوائر الأكاديمية (انظر: أشكروفت وآخرون 1989، وتيفين ولاوسن 1994، ووليامز وكريسمان 1994). وتتقدّم الدراسات مابعد الكولونىالية على الدراسات الثقافية فى كثير من الحالات الفردية، إلا أن كليهما ترعرعا معاً، ويُنظَر إليهما اليوم على أن بينهما تلك الصلة الوثيقة والخصبة. أمّا المصطلح الآخر الذى يُستخدَم فى بعض الأحيان كمقابل للدراسات مابعد الكولونىالية فهو "دراسات التابع"، على أثر سلسلة من المقالات جمعها راناجيت جحا فى ثمانينيات القرن العشرين وحررها تحت هذا العنوان.

ويبقى مجال الدراسات مابعد الكولونيالية ومداها الدقيقان محل نقاش. فقد عُرِّفت بطرائق شتى:

(1) دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استقلالها: أى كيف استجابت لإرث الكولونيالية الثقافى، أو تكيّفت معه، أو قاومتها، أو تغلّبت عليه خلال الاستقلال. وهنا تشير الصفة "مابعد الكولونيالية" إلى ثقافات مابعد نهاية الكولونيالية. والفترة التاريخية التى تغطيها هى تقريباً النصف الثانى من القرن العشرين.

(2) دراسة مستعمرات أوروبا السابقة منذ استعمارها: أى الكيفية التى استجابت بها لإرث الكولونيالية الثقافى، أو تكيّفت معه، أو قاومتها، أو تغلّبت عليه منذ بداية الكولونيالية. وهنا تشير الصفة "مابعد الكولونيالية" إلى ثقافات مابعد بداية الكولونيالية. والفترة التاريخية التى تغطيها هى تقريباً الفترة الحديثة، بدءاً من القرن السادس عشر.

(3) دراسة جميع الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم، من حيث علاقات القوة التى تربطها بسواها من الثقافات/ المجتمعات/ البلدان/ الأمم، أى الكيفية التى أخضعت بها الثقافات الفاتحة الثقافات المفتوحة لمشيئتها؛ والكيفية التى استجابت بها الثقافات المفتوحة لذلك القسر، أو تكيّفت معه، أو قاومتها، أو تغلّبت عليه. وهنا تشير الصفة "مابعد الكولونيالية" إلى نظرتنا فى أواخر القرن العشرين إلى علاقات القوة السياسية والثقافية. أما الفترة التاريخية التى تغطيها فهى التاريخ كله.

وقد تبدو هذه السلسلة من التعاريف متكلّفة، بل وإمبريالية هى ذاتها، تستعمر المزيد والمزيد من التاريخ الإنسانى وتضعه تحت سيطرة منظور نقديّ معين. ففى مقالته "ردود هامشية: مشكلة النظرية مابعد الكولونيالية"، على سبيل المثال، يستغرب راسل جاكوبى (1995: 30) التركيز المفرط على التعريف الثانى:

يرى بعض المتمسكين [بهذا التعريف] أنّ الإمبريالية تغطى الكولونيالية وتتمتها مابعد الكولونيالية، الأمر الذى يحصر النطاق بأمريكا الجنوبية، وأفريقيا، وأجزاء من آسيا. ويرى آخرون أنّ هذا المصطلح

يشتمل على مستعمرات "الاستيطان الأبيض" مثل كندا وأستراليا ونيوزيلندا، بل والولايات المتحدة. فما الذى يبقى خارجه إذن؟ ليس سوى القليل. ففي الدراسة الموسومة "الإمبراطورية تكتب ردّها" (روتلج 1989)، وهى نصّ مؤسّس بالنسبة لكثير من المنظرين مابعد الكولونيين، يقتر بل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفين أنّ ثلاثة أرباع العالم قد عانت من الكولونية. ها نحن أمام حقّ جديد يزعم أنّ مجاله يمتدّ على مدى أربعة قرون ويغطّى معظم الكوكب. لا بأس.

وبالطبع، فإنّ ذلك "المجال" يزداد اتّساعاً فى التعريف الثالث. فأين هى الثقافة التى لم تحكمها ثقافة أخرى فى لحظةٍ ما من لحظات تاريخها؟

لقد بذل بعض الباحثين مابعد الكولونيين كلّ ما بوسعهم لتكريس واحد من هذه التحديدات بوصفه التعريف الأساسى الحاسم. غير أنّه قد يكون من المفيد فى نصّ تمهيدى من هذا النوع، أن نلاحظ وحسب أنّ الجدل حول التوسيع المناسب لمصطلح مابعد الكولونية لا يزال جارياً. بل إنّّه قد يكون أكثر فائدة أيضاً أن نلاحظ أنّ كلّ تعريف من التعاريف الثلاثة يروق لجماعة معينة من الباحثين، ويكون مفيداً لها:

(1) دراسات "ما بعد الاستقلال": فمثل هذه المقاربة الضيقة فى مداها تفيد الباحثين الذين يدرسون التاريخ القريب لثقافات مابعد كولونية معينة مثل الهند وبعض الأمم الأفريقية والإنديز الغربية. فهى تتيح لهم أن يركّزوا على المشاكل الجديدة (والقديمة نسبياً) الناشئة عن بقاء الإرث الكولونى بعد الاستقلال: مشاكل اللغة، والمكان، والذات، وقضايا سياسية وقانونية.. إلخ.

(2) دراسات "ما بعد الاستعمار الأوروبى": وهى مقاربة تفيد الباحثين الأوربيين المناهضين للهيمنة والمهتمين بتقويض هيمنة أوروبا الثقافية والسياسية، والباحثين من المستعمرات السابقة المهتمين بترسيخ تجربة ثقافتهم مع القوة الإمبراطورية عبر استكشاف التوازيات مع الثقافات مابعد الكولونية

الأخرى. وهى تمكّنهم من وضع الحوادث التاريخية المحددة فى سياق جغرافى سياسى أوسع.

(3) دراسات "علاقات القوة": وهى مقارنة تفيد المنظرين الثقافيين الذين يتركز اهتمامهم على إبراز علاقات القوة التى ظلت مكبوتة حتى وقت قريب، أو أضقى عليها الطابع المثالى، أو الكونى. وهى تمكّنهم من الاتكال على سلسلة كاملة من التواريخ الإنسانية فى ضرب أمثلتهم عن السيطرة الإنسانية وأثمانها، مما يشكل ردًا فاعلاً على وجهة النظر المحافظة اللامبالية التى ترى أنّ هذه الظاهرة أو تلك من الظواهر "مابعد الكولونىالية" لا تنطبق علينا، أو على الثقافات التى نعلّى من شأنها.

بل يمكننا المضى إلى أبعد من ذلك أيضاً: "فقد أشار بعض النقاد المعاصرين"، كما يقول أشكروفت وغريفيث وتيفين فى الإمبراطورية تكتب ردها، "إلى أنّ مابعد الكولونىالية ليست مجرد مجموعة من النصوص المنتجة ضمن المجتمعات مابعد الكولونىالية، وأنّ من الأفضل النظر إليها بوصفها ممارسة قرائية" (193:1989). ومثل هذا التقييد يمكن أن يطبق على التعاريف الثلاثة جميعاً لمابعد الكولونىالية.

ففى دراسات "مابعد الاستقلال"، تبدو النظرية مابعد الكولونىالية على أنها طريقة فى النظر إلى تاريخ مستعمرات أوروبا السابقة بعد استقلالها - وهى طريقة خصبة إلى أبعد الحدود فضلاً عن كونها واضحة ولا بدّ منها - لكنها ليست الطريقة الوحيدة من غير شك.

وفى دراسات "مابعد الاستعمار الأوروبى"، تبدو النظرية مابعد الكولونىالية على أنها طريقة فى النظر إلى تاريخ أوروبا ومجال نفوذها السياسى والثقافى خلال الأربعة أو الخمسة قرون الماضية - وهى طريقة منحازة، بالنسبة لبعضهم، حيث تنزع إلى إلقاء ضوء مزعج على بعض النصوص، والقادة، والحوادث وضروب وعى الذات الأوروبية التى كان يُضقى عليها طابع مثالى حتى فترة قريبة - لكنها أيضاً مجرد طريقة واحدة. وما يبررها لا أنها تقول لنا الحقيقة أخيراً، بعد قرون من الأكاذيب البارعة، بل أنها تدفعنا إلى النظر إلى أشياء لم نكن نريد أن نلاحظها، وبذلك تلقى الضوء على ثروة من المعلومات الجديدة وعلى صف كامل من الإمكانيات الجديدة لقيام فعل مبدأى.

وفي دراسات "علاقات القوة"، تبدو النظرية مابعد الكولونيالية على أنها طريقة في النظر إلى القوة بين الثقافية، والتحولات النفسية الاجتماعية التي تحدثها ديناميات الهيمنة والإخضاع المتوائمة، والانزياح الجغرافي واللغوي. وهي لا تحاول أن تفسر كل الأشياء في هذه الدنيا، بل تقتصر على هذه الظاهرة الواحدة المهمة: السيطرة على ثقافة معينة من قبل ثقافة أخرى.

وسوف نرى أنه في الوقت الذي ينزع فيه معظم الباحثين مابعد الكولونياليين في الترجمة إلى تحديد مقاربتهم بالتوافق مع التعريفين الأول والثاني، فيعتنون بتأثير الترجمة على ثقافات معينة استعمرتها أوروبا- مجتمع التاجالوج عند فايسنت رفايل، الأمريكيين الأصليين عند إريك تشيفيتز، الهند عند تيجاسويني نيرانجانا، مصر عند ريشار جاكومون، شمال أفريقيا الفرانكوفوني عند سامية محرز- فإن هنالك أيضاً دراسات مابعد كولونيالية مهمة للترجمة تنتمي إلى الصنف الثالث. فحين تعلق ريتا كوبيلاند (1991:30)، مثلاً، على النص الفرعي الإمبريالي الخاص بتملك شيشرون خطباء اليونان (والثقافة اليونانية، بمعنى أوسع) عبر الترجمة المبدعة، يكون من الواضح أن رصدها هذا مشروط بالدراسات مابعد الكولونيالية، ويشكل مصدر خصوبة بالنسبة لها في آن معاً. فالصلات الصريحة بين دراسة الإمبراطورية القديمة والترجمة وتحولات التعبير الثقافي بصورة أعم هي صلات جديدة نسبياً، ويمكن للدراسة مابعد الكولونيالية التي تتناول مستعمرات أوروبا السابقة أن توفر منظورات نافعة لاستكشاف تلك الصلات. وعلى سبيل المثال، فإن ريشار جاكومون (1992) معنى بصورة مباشرة بالعلاقات مابعد الكولونيالية بين مصر وفرنسا، لكن مخطط دراسة الترجمة الذي يستخلصه من هذه العلاقات (انظر: الفصل الثاني) هو مخطط بالغ الخصوبة بالنسبة للدراسات التي تتناول الترجمات الرومانية عن اليونانية، وترجمات إسبانيا القروسطية من اليونانية، والعبرية، والعربية إلى اللاتينية، والترجمات العامية من السنسكريتية في الهند ما قبل الكولونيالية.

وثمة جدال حار أيضاً، كما يشير راسل جاكوبي، حول البلدان والثقافات التي تعدّ "مابعد كولونيالية". وأكثر البلدان إثارة للخلاف على هذا الصعيد هي ما يطلق عليه اسم "مستعمرات الاستيطان الأبيض": كندا وأستراليا ونيوزيلندا، وخاصة الولايات المتحدة التي غدت هي ذاتها قوة إمبراطورية. ويلاحظ أشكروفت

وغريفيث وتيفين، في سياق إلحاحهم على وجوب اعتبار الولايات المتحدة مابعد كولونيالية، أن:

أدب الولايات المتحدة الأمريكية ينبغي أن يوضع أيضًا في هذا الصنف. ولعلّ موقع القوة الذي تحتله الآن، والدور الاستعماري الجديد الذي تلعبه، أن يكونا السبب فيما نراه عمومًا من عدم تبين طبيعتها مابعد الكولونيالية. غير أن علاقتها مع المركز المتروبولي كما تطوّرت خلال القرنين الأخيرين كانت نموذجًا للآداب مابعد الكولونيالية في كل مكان. (2:1989).

وهنا أيضًا، يستند الموقف الذي يتّخذه المرء من هذه القضية على ما يدرسه وما يدفعه إلى هذه الدراسة. وعلى سبيل المثال، فإنّ اعتبار الولايات المتحدة ثقافة مابعد كولونيالية يبدو للمؤرخ مابعد الكولونياليّ من أمريكا اللاتينية والكاريبّي ضربًا من الفحش. فالولايات المتحدة لم تقتصر على ممارسة سياسات استعمارية جديدة واستغلالية مفرطة في هذه المناطق، وإدارة الاقتصادات المحلية من خلال الشركات متعددة الجنسية دون أن "تمتلك" تلك البلدان كما تمتلك المستعمرات في حقيقة الأمر، بل تعدّت ذلك إلى إيقائها بورتوريكو والجزر العذراء مستعمرات بالمعنى القديم للكلمة. (ويرى بعضهم أن هاواي هي مستعمرة في إهاب "دولة"، وهو المصير ذاته الذي يجدّ الحزب الحاكم في بورتوريكو في السير نحوه).

غير أن باحثين آخرين يرون أن دراسة تاريخ الولايات المتحدة مابعد الكولونياليّ تبقى دراسة خصبة ومفيدة، بوصفها "نموذجًا للآداب الكولونيالية في كل مكان". وعلى سبيل المثال، فإنّ "ترجمة" الهنود الأمريكيين التي سنرى كيف يستكشفها إريك تشيفيتز هي مشكلة مابعد كولونيالية. كما أن الصدمات الحالية في الولايات المتحدة بين الأنجلوفونيين المسيطرين والهسبانيين المهمّشين، وبين البيض والسود، هي مشكلات مابعد كولونيالية. وحركة الإنجليز فقط وما تعكسه من "بوقة انصهار" لتعدد الألسنة هي مشكلات مابعد كولونيالية. كما أن التجاذب الدائم تجاه إنجلترا وأوروبا بوصفهما المركزين الإمبراطوريين السابقين - أي ذلك الشعور لدى الأمريكيين بأنهم أرقى وأدنى في آنٍ معًا من الإنجليز وبقية الأوروبيين، وذلك للقلق العميق تجاه مشاعرهم المختلطة هذه - هو مشكلة مابعد كولونيالية.

نشوء النظرية مابعد الكولونيالية

وُلدت الدراسات مابعد الكولونيالية من تاريخ مختلط من الاستجابات، البريطانية والهندية في معظمها (خاصة المبكرة منها) لكل من الكولونيالية وأفولها في القرن العشرين ولسلسلة من المفكرين الغربيين الراديكاليين (كارل ماركس، فريدريك نيتشه، لوى ألتوسير، فريدريك جيمسن، جاك ديريدا، ميشيل فوكو، إدوارد سعيد) الذين أشاعوا الاضطراب في الافتراضات التقليدية المتعلقة بالمعرفة. ويمكن للقارئ أن يجد عرضاً جيداً لهذا التطور في مقالة نافذة ضمها كتاب الدراسة المقارنة للمجتمع والتاريخ الذى وضعه جيان براكاش، وعنوانها "كتابة تواريخ العالم الثالث مابعد الكولونيالية: منظورات مستمدة من التاريخ الهندى" (1990).

ويرى براكاش أن الخطوة الأولى فى هذا التطور تمثلت بالتاريخ الاستشراقى، أى بتواريخ الهند التى كتبها مستشرقون أوروبيون تصوّروا الهند على أنها طفولة أوروبا الآرية، وتالياً على أنها موضوع ثابت وراسخ وساكن، عاجز عن النمو (أى فاقد للقدرة على التقدّم) وعن تحقيق ذاتيته (أى فاقد للقدرة على التعبير عن ذاته).

أما الخطوة الثانية فتمثلت بالتاريخ القومى الذى تطوّر من انتقادات وجهها مؤرخون قوميون هنود فى عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته إلى هذه الآراء المتسمة بالمركزية الأوروبية، حيث عارض هؤلاء المؤرخون التاريخ الاستشراقى بسرديات مركزية هندية بقيت مشابهة للسرديات الاستشراقية التى حاولت إزاحتها. فمثل المستشرقين، حاول القوميون الهنود ردّ الهوية الهندية إلى أسطورة مُرضية عن الآريين القدماء، الذين لا يزال إرثهم مشتملاً على كل ما هو قيم، كما زعم هؤلاء. أما "السقوط" فقد أتى، بحسب هذا السرد الأسطورى، مع وصول المسلمين فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر؛ حيث أفسد ذلك الروح البراهمية فى الهند وتركها عرضة للإمبريالية البريطانية. وعلى الرغم من معارضة هذه المقاربة المركزية الهندية أو القومية للتصور المركزى الأوروبى أو الاستشراقى الذى يرى إلى الهند بوصفها مرتعاً غامضاً لديانة حسيّة طفولية، ومحاولتها فهم التاريخ الهندى عبر عيون هندية تماماً، إلا أنها لم تعمل، من نواحى كثيرة، إلا على تعزيز الأساطير الاستشراقية القديمة.

وتتمثل المرحلة الثالثة بالتأريخ ما بعد الكولونيالي الذي وُلِدَ، كما يرى التأريخ الهندي الذي يتبناه براكاش على الأقل، من محاولة تجاوز الآراء الضيقة التي ميّزت المرحلتين السابقتين؛ بغية تفسير التعقيد الذي يسمُ ماضي الهند وحاضرها ورسم اتجاهات جديدة لمستقبلها في الآن ذاته. ويشير براكاش في هذه السيرة إلى اتجاهين منهجيين كبيرين: الماركسي وما بعد البنيوي، مُطلقاً على هاتين المقاربتين كليتهما صفة "ما بعد القومية"، مع وصفه المقاربة الأولى بالمقاربة "الأسسية" والثانية بالمقاربة "ما بعد الأسسية". ويشير هذان المصطلحان الأخيران إلى صدع في الفكر الفلسفي المعاصر بين أولئك الذين يعتقدون أن هنالك كيانات أو ماهيات (أو أسس) ثابتة يمكن للمفكرين أن يعتمدوا عليها في تنظيم دوامة الظواهر المعقدة المحيطة بهم، وأولئك الذين يؤكدون أن مثل هذا الاعتقاد ليس سوى اختلاق أو وهم مُترَع بالحنين. وهكذا توصف الماركسية عموماً بأنها فلسفة أسسية نظراً لاعتقاد الماركسيين التقليدي بالماهيات أو الأسس الثابتة مثل قاعدة المجتمع الاقتصادية، وبنيته الفوقية (الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية وايدولوجياتها)، والطبقة الاجتماعية والصراع الطبقي (الأرستقراطية، البرجوازية، البروليتاريا)، وطبيعة التاريخ التقدمية (التي تدفع قُدماً باتجاه فناء الرأسمالية وانتصار الاشتراكية). أما المفكرون ما بعد البنيويين مثل جاك ديريدا وميشيل فوكو فيعمدون، بالمقابل، إلى وصف هذه "الماهيات" أو الأسس المزعومة بأنها مخض "آثار خطاب". وهذا يعني أنها ليست "موجودة" ولا تمرّ عبرها القوة القائمة في المجتمع إلا لأن هنالك جماعات اجتماعية كبيرة تؤمن بها وتتحدث عنها كما لو كانت كيانات راسخة.

وتعني مقاربة التاريخ السياسي ما بعد البنيوية أشدّ العناية في العادة بتتبع مسارات "خطابات القوة" هذه: الطرائق التي تنتشر بها القوة (وفقدان القوة) في مجتمعات معينة. أما المجتمعات بدورها فيتمّ تصوّرها كقواعد مُتَنَازَع عليها للتوحيد والتشظى الخطابيين، وأمكنة حيث تتنافس جماعات معينة للتمكن من القوة وتعزيزها في حين تعيش جماعات أخرى بعيداً عن المركز، في دُفْقٍ من الهوامش المختلفة، دون منفذٍ إلى خطابات القوة التي تفرض النظام على التجربة.

ولقد نَزَعَت المقاربات ما بعد الكولونيالية، خاصة في تلك المجموعة النافذة من المقالات التي نشرها راناجيت جها وجاياتري تشاكرافورتى سبيفاك في عدد من الأجزاء بعنوان دراسات التابع، إلى الاعتماد على هذه التقاليد الفلسفية، مشددةً

فى بعض الأحيان على "البقينيات" الأسسية من منظور ماركسى، وفى أحيان أخرى على "الأحاجى" مابعد الأسسية. (أى تلك الشكوك وضروب عدم الحسم الاستراتيجية) من منظورات مابعد بنيوية (انظر أيضاً: أوهانلون ووشبروك 1992 وبراكاش 1992)؛ فوجهة النظر الماركسية لا تتيح للباحث مابعد الكولونىالى تحديد بنى القوة التى تواجه التابع وحسب، بل تتيح له أيضاً صياغة "سياسات هوية" متماسكة فى معارضة الأنظمة السياسية والإيديولوجية الظالمة. أما المقاربات مابعد البنيوية فتتيح لهذا الباحث مابعد الكولونىالى أن يتبين وينظر الطرائق واللحظات التى تتصلب فيها رؤى الهوية والتحرر المتماسكة هذه، وتتحول إلى أساطير مترعة بالحنين توقع التابع مرة أخرى فى شرك ماضٍ ثابت. وهكذا نجد توتراً أو ديكالكتيكاً خصباً بين رؤى مُفصّل عنها بوضوح لما اعتدنا أن نكون عليه، وما نحن عليه اليوم، وما نريد أن نكون عليه غداً، ومن هم مضطهدونا وحلفاؤنا فى تلك السيرة (المقاربات الماركسية) من جهة أولى، وبين لمحات متشظية مُؤممة ومُؤخّة ترمق تدفقات التجربة الفوضوية التى تتحدى مثل هذه الضروب من الإفصاح من جهة أخرى (مقاربات مابعد البنيوية). فالمقاربات الأولى تمكّن من الإفصاح عن سياسات التحرر النشطة، كما تمكّن من العمل، فرادى وجماعات، على تحقيق مستقبل أفضل؛ أما المقاربات الثانية فتقدّم منظوراً أوسع وأعقد للقوى السياسية والإيديولوجية التى تشكّلنا، وتشكّل حتى الصراعات التى نخوضها لتحرير أنفسنا من سيطرتها على تفكيرنا وكلامنا.

وما يراه الباحثون التابعون أو مابعد الكولونىاليين هو أن من الجوهرى والمستحيل فى آن معاً أن نُطلق هوية مابعد كولونىالية "جديدة": فذلك جوهرى، لأنّ تلك البنى الكولونىالية غريبة وسلبية فى الوقت ذاته، ولأنّها أتت من الخارج ودمّرت كثيراً من قيم الثقافات المحلية، ولأنّ السياسات مابعد الكولونىالية الفاعلة تقتضى تطوير رؤى محلية أكثر إيجابية؛ لكنه مستحيل أيضاً، لأن الخطاب الكولونىالى يواصل إملاء حتى هذه المحاولات مابعد الكولونىالية التى تسعى إلى التحرر منه، وينزع إلى تشريط حتى تخيل هوية (مابعد كولونىالية) "جديدة" بالسُّبُل (الكولونىالية) "القديمة". ولذلك قد يبدو لهنديّ مابعد كولونىالى، على سبيل المثال، أنّ البديل الوحيد لبقاء المرء تابِعاً مُستعمرًا هو أن يغدو "حديثاً"، أى أن يكفّ عن كونه بدائياً، ويصبح أشبه بالمستعمر الغربى، وهذه معضلة تحلّ مكاناً مركزياً فى قلب السجلات مابعد الكولونىالية.

ويرى باحث هندي آخر عضو نشط في جماعة دراسات التابع، هو ديبيش شاكرابارتي، في مقالة بعنوان "مابعد الكولونيالية واصطناع التاريخ: «من يدافع عن ضروب الماضي "الهندي"؟» (18:1992) أن التاريخ مابعد الكولونيالي (خاصة الهندي) واقع في إيسار نوع من القيد المزيج:

فهو من جهة أولى، ذات الحداثة وموضوعها في آن معاً، لأنه يدافع عن وحدة مزعومة تدعي "الشعب الهندي" لا تتي تنقسم إلى اثنين: نخبة تحدثت، وفلاحين ينبغي أن يتحدثوا. غير أن مثل هذه الذات المنفصلة تتكلم من داخل سردية كبرى تحتفي بالدولة الأمة، وفي هذه السردية الكبرى لا يمكن للذات النظرية إلا أن تكون "أوروبا" مفرطة الواقعية، "أوروبا" بُنيت من الحكايات التي حكاها للمستعمر كل من الإمبريالية والقومية.

وبعبارة أخرى، فإن الطريقة الوحيدة "الحقة" أو "الموثوقة" لكتابة التاريخ الهندي من الهند هي كتابته (تخيلاً) من أوروبا. فكتابة التاريخ الهندي تعني كتابة تاريخ الهند كأمة، ومفهوم الأمة ذاته هو مفهوم أوروبي، قائم في شبكة التاريخ الأوروبي المفاهيمية. وهكذا تتطوى إمكانية كتابة تاريخ للهند بحد ذاتها على نظرة مركزية أوروبية إلى التاريخ تتصور الهند في أفضل حالاتها وأشدّها استقلالاً على أنها مجرد انعكاس مشوه لأوروبا. وهكذا يكون السؤال: "ما الذي كان يمكن أن يكون عليه التاريخ الهندي اليوم لو لم يُصنّع مفهوميًا عبر التاريخ الأوروبي؟" أشبه بكوان أو أحجية من تلك الأحاجي التي تطرحها بوزية زن، مثل "ما الصوت الذي تحدثه يد واحدة تصفق؟". فالخطاب التاريخي الأوروبي (أو الأكاديمي عموماً) هو العدسة التي تمكن الباحث مابعد الكولونيالي حتى من تخيل أنه يرى الهند بعيون هندية، وبذلك يجعل من المستحيل على هذا المشروع أن يثمر أو يسفر عن شيء.

والحل الذي يقترحه شاكرابارتي لهذه المشكلة هو في الحقيقة ذلك الحل الذي انكبّ عليه الباحثون مابعد الكولونياليين في أرجاء العالم منذ بعض الوقت: «مشروع تريف "أوروبا"، "أوروبا" التي جعلتها الإمبريالية الحديثة والقومية (العالمثالية) كونية، بمغامرتيها المشتركة وعنفهما» (20:1992). وكجزء من هذا

المشروع، يدعو شاكر ابارتى الباحثين إلى أن "يكتبوا فى تاريخ الحداثة تلك التجاذبات، والتناقضات، واستخدام القوة، والمآسى، والمفارقات التى صاحبته"؛ أى إلى الإفصاح ضمن التاريخ الأوروبى (أو ضمن التاريخ الغربى أو تاريخ العالم الأول، بصورة أعم) عن "الظلم والعنف اللذين كان لهما الفضل فى انتصار الحديث شأنهما شأن قوة الإقناع فى استراتيجياته البلاغية" (1992: 21). و"تريف" الغرب يعنى ذلك التراتبية بين المركز والريف التى هى فى ظل الكولونىالية وبعدها تراتبية نمطية بين الثقافة والبدائية، والنظام والفوضى، والوحدة والتنوع، وذلك بغية رؤية التنوع والتغاير فى كل مكان، لا بوصفهما ملمحاً من ملامح المستعمرات السابقة وحسب، بل بوصفهما أيضاً شرطين للمراكز الاستعمارية ذاتها سواء كانت أوروبية، أو أمريكية شمالية، أو من "العالم الأول" عموماً. أما المصطلح الآخر الشهير الذى يُطلق على هذه العملية أو السيرورة، فهو "نقل المركز" الذى سكه وشرحه الباحث والكاتب الكينى نجوجى واثينجو فى كتاب بهذا العنوان:

المسألة مرة أخرى هى مسألة نقل المركز: من اللغات الأوروبية إلى جميع اللغات الأخرى فى أفريقيا والعالم؛ نقله إذا شئت بآتجاه تعددية اللغات بوصفها الحوامل المشروعة للخيال الإنسانى. (1993: 10).

ولقد سبق لنجوجى أيضاً أن كتب تصفية استعمار العقل (1986)، وهو نص مؤسس فى الدراسات مابعد الكولونىالية غدا عنوانه عبارة مشهورة ومهمة أخرى من مهمات تلك العملية المضنية والمتواصلة التى تمّ من خلالها تفكيك عقلية الكولونىالية أو إيديولوجيتها الجمعية بصورة تدريجية فى كل من المراكز الإمبريالية والهوامش الكولونىالية السابقة.

وهذا الجزء من المشروع بات مألوفاً بالنسبة لنا من خلال ما ندعوه تحليلات مابعد بنوية (فوكوية خاصة) للقوة المجتمعية؛ حيث يمكن للقارئ أن يعود بشكل خاص إلى كتاب ميشيل فوكو المراقبة والمعاقبة (1975). غير أن كتاب فريدريك نيتشه جينالوجيا الأخلاق (1887) ربما يكون أول محاولة أوروبية عظيمة لـ"تريف الغرب" بهذا المعنى، فهو يتتبع فى هذا الكتاب تاريخ العنف المادى والمعنوى الذى كان مطلوباً من ألمانى لتحقيق "الثقافة" أو "الحضارة" الألمانية. وحقيقة الأمر أن نيتشه شخصية محورية فى النظرية مابعد الكولونىالية،

فهو السلف الأوروبي الرئيس لتلك الدراسات المزيّلة للتعمية والتي تتناول القوة المكيوتة، أو التي يُضقى عليها طابع غامض أو مثاليّ. وليس مصادفة أيضاً أن نيتشه كان أول من قام بنقد للترجمة بوصفها إمبراطورية (انظر: نهاية الفصل الثالث). وإنه لذو دلالة أيضاً أن أحد التيارات المهمة في النظرية مابعد الكولونيالية يسير على خطى نيتشه في ربطه الترجمة بالإمبراطورية بصورة حصرية، والافتراض على ذلك الأساس أن الترجمة شيء ينبغي التغلب عليه وتجاوزه. يقول تشاكرابارتي، على سبيل المثال:

هذا تاريخ سوف يحاول اجترّاح المستحيل: يحاول أن يرنو إلى موته الخاص بتتبع ما يقاوم ويفرّ من أفضل الجهود البشرية الرامية إلى الترجمة عبر الأنظمة الثقافية وغيرها من الأنظمة الدلالية، بحيث يمكن تخيل العالم مرة أخرى بوصفه متغاير العناصر على نحو جنري (1992: 23).

الهيمنة والتذويت والاستدعاء

من المفاهيم الأساسية في الدراسة مابعد الكولونيالية التي تتناول الإمبراطورية وما أعقبها مفهوم "الهيمنة" الذي أفصح عنه الماركسي الإيطالي أنطونيو جرامشي (الترجمة الإنجليزية 1971)، ومفهومي "التذويت" و"الاستدعاء" اللذين نظرهما الماركسي الفرنسي لوى ألتوسير (1971).

ومفهوم الهيمنة عند جرامشي هو محاولة ناجعة لتفسير قدرة السلطة الدائمة على تشكيل المفهوم الذاتي، والقيم، والأنظمة السياسية، وشخصيات الشعب ككل حتى بعد فترة طويلة من زوال المصدر الخارجي لتلك السلطة. ففي الأسرة، مثلاً، يمكن أن نتتبع نمو الهيمنة من الـ"لا" الأبوية إلى هزّ رأس الطفل بقوة حين يمتدّ يده إلى موضوع مُحظّر، مروراً بكل درجات استئصال السلطة الأبوية التي لا نهاية لها، وصولاً إلى حالة الراشد المكتمل الذي ينظم أموره ويضبطها على النحو الأكمل. ويتضح بقاء السيطرة الأبوية في هذه الحالة الأخيرة كلما فتح الراشدون أفواههم لضبط طفلٍ ما، حيث نسمع أصوات الآباء والأمهات صادرة عنهم.

وسوف نرى أنَّ المستعمرين الأوروبيين قد أفادوا إلى أقصى الحدود من هذا القياس على الأطفال والراشدين في محاولاتهم أن يشرحوا لأنفسهم ولرعاياهم كيف (أ) يبقى "المحلّيون" أطفالاً بالمقارنة مع حكامهم الأوروبيين، و(ب) ضرورة فرض نظام "تعليمي" (بما فيه الترجمة) "على المحليين للأخذ بيدهم من حالتهم الطفولية إلى حالة أوروبية من "الرشد" أو "البلوغ"؛ أي إلى حالة من التنظيم الذاتي القائمة على استئصال السلطة الأوروبية.

أما التذويت والاستدعاء فهما المصطلحان اللذان استخدمهما ألتوسر للعملية التي يتحقق من خلالها استئصال السلطة هذا. ففي السيناريو المثالي الذي وضعه ألتوسر، لا يغدو أعضاء المجتمع الأفراد نواتاً قبل أن "تتأديهم" أو "تستدعيهم" قوى المجتمع الحاكمة (ما يدعوه ألتوسر "أجهزة الدولة الإيديولوجية"). ففي هذا السيناريو لا يولد الشخص "ذاتاً" - بالمعنى المزدوج الذي يشير إلى "فرد يفكر ويشعر ويعمل في العالم وعليه" (معنى "الذات" التقني المستمد من الفلسفة) وإلى "مواطن صالح، وتابع مخلص، وعضو مطيع في المجتمع" (معنى "الذات" التقني المستمد من السياسة) - بل المجتمع هو الذي يحول الشخص إلى ذات. وهذه العملية عند ألتوسر هي عملية معقدة تصهر كلا المعنيين التقنيين لكلمة الذات subject.

هكذا يتكلم الفلاسفة على التذويت subjectification بوصفه بروز الفرد الذي يفكر ويشعر من جسد يُنظر إليه على أنه "موضوع"، أو شيء خامل. وعلى سبيل المثال، فإنَّ النظر إلى امرأة بوصفها "موضوعاً جنسياً" يعنى معاملتها كجسد لا يفكر ولا يشعر أو كشيء يمكن للرجل أن يفعل به ما يشاء. ولذلك اهتمت الحركة النسوية بإحداث التذويت لدى النساء: أي إعادة بناء المفاهيم والتصورات الخاصة بالنساء بوصفهم نواتاً تفكر وتشعر وتعمل على العالم.

أمّا المنظرون السياسيون، من جهة أخرى، فيتكلمون على الإخضاع subjection بوصفه السيطرة على شخص يُعرّف على أنه "خاضع" لآخر. وما يريده ألتوسر، توريةً، هو دمج المعنيين تحت عنوان التذويت. ففي نظريته، يشتمل التذويت دوماً على كل من دفع الشخص إلى إدراك واعٍ مكتمل والسيطرة عليه في آن معاً؛ فالشخص يغدو "subject" بالمعنيين في آن معاً، عبر جعله فرداً يفكر ويشعر ويكون خاضعاً للقوى المهيمنة. وبعبارة أخرى، فإنَّ الذاتية هي إخضاع. فالذاتية، أي كون المرء ذاتاً تفكر وتشعر، لا تتحقق إلا في سياق سياسى من

السيطرة والإذعان، أو الإخضاع. فما تفكر فيه الذات أو تشعر به هو ما تريد لها أجهزة الدولة الإيديولوجية أن تفكر به أو تشعر.

أما الاستدعاء، أو النداء، فهو مصطلح التوسر الآخر الذي يشير إلى دعوة الشخص إلى الذاتية/ الخضوع. والفكرة هنا أنك بتسميتك شخصاً ما شيئاً ما، خاصة من موقع السلطة، تحول ذلك الشخص إلى الشيء المُسمّى. وعلى سبيل المثال، فإنّ تسميتك طالباً "بطيء التعلم" تعني أن "تذوّت" ذلك الطالب على أنّه بطيء، غبيّ، متخلف؛ أي أنّ ذاتية هذا الطالب تتشكّل على هيئة "بطيء التعلم". ويغدو من الصعب على هذا الطالب "المنادي" على هذا النحو أن يتعلّم أيّ شيء بسرعة أو يسر. وأن تسمّى أو "تنادي" أو "تستدعي" الشعوب الأصلية في مستعمرة بأنهم "همج" يعني أن تذوّتهم بوصفهم بريّين، غير متحضرين، وغير عقلانيين... إلخ. وبهذا يغدو خاضعين للمستعمر بوصفهم ذواتاً "همجية".

وكما تبيّن تيجاسويني نيرانجانا في كتابها موقع الترجمة (1992:33)، فإنّ الهند الكولونيالية كانت تُدار بآليات ثقافة مهيمنة: فالهنود الذين تمّ تذويبتهم بوصفهم رعايا شركة الهند الشرقية، وبريطانيا العظمى لاحقاً، راحوا ينظرون إلى أنفسهم بعيون المستعمر: بوصفهم أطفالاً، مخنثين، لا عقلانيين، غامضين، لئليّ العريكة. وباستدعائهم على أنهم أطفال فإنهم يغدو أطفالاً؛ ذلك أنّ تذويت المستعمر يعلمهم أن يخلّوا من ذاتيّتهم "الأصلية" (التي حدّدها لهم المستعمر) وأن يتطلّعوا إلى ذاتيته هو، حيث يُعرّف بأنه راشد، قوى، عقلانيّ، وهلمجراً. وباستدعائهم على أنهم "شرقيون"، أي على أنهم "آخرو" البحث الغربيّ الآسيويون، فإنهم يغدو شرقيين.

والنقطة الأساسية التي تتبغى ملاحظتها في كلّ هذا هي أنّ الهيمنة التي يمكن لها أن تذوّت شعوباً كاملة ليست بالضرورة مؤامرة أو مكيدة من طرف القوة المستعمرة؛ إنّها ذهنيّة دائمة التحول أو حالة عقلية جمعيّة، لا تعمل عملها إلا إذا كانت تذوّت أعضاء الطبقة الحاكمة أيضاً. فهذا النموذج لا يتصوّر مستعمرين يمتلكون الوعي الكامل ويسيطرون على أفعالهم سيطرة مطلقة ومستعمرين هم مجرد ثُمى عاجزة في أيديهم. والأحرى أنّ المستعمرين أيضاً تسيطر عليهم الهيمنة، جزئياً على الأقل، وبصورة غير مكتملة، لكنهم لا يزالون من القوة بمكان. فالمستعمرون "يُستدعون" أو "يُذوّتون" بوصفهم سلطات، أو مدراء، أو قضاة، أو

مبشرين، أو أنثروبولوجيين، ويتوقع منهم أن ينظروا إلى أنفسهم كراشدين عقلاء وإلى رعاياهم الكولونيين كأطفال لا عقلانيين؛ ويتسندعى المستعمرون أو "ذوتون" بوصفهم "محلين"، "همجاً"، وما إلى ذلك، ويتوقع منهم أن ينظروا إلى أنفسهم كأطفال ينقصهم العقل وإلى حكّامهم الكولونيين كراشدين عقلاء.

ومن هنا بقاء الهيمنة الكولونيالية حتى بعد سقوط الإمبراطورية: فما أن يذوّت الشعب التابع بوصفه "شرقياً"، أو "آخر"، أو "غامضاً"، أو "عاجزاً"، أو "متوحشاً"، أو "طفولياً" حتى يحتفظ بهذه الذاتية، ويبقى "مستدعى" بوصفه رعايا خاضعين حتى بعد مغادرة حكّامه الكولونيين واستقلاله الظاهري. وبقاء الهيمنة الكولونيالية هذا هو أحد أعقد المشكلات الشائكة التي تواجه الذات مابعد الكولونيالية: كيف نستدعى أنفسنا بحيث نغير ذاتيتنا بطرائق خصبة ومنتجة؟

وكما سنرى في الفصل الخامس، فإن نيرانجانا تجد أن استدعاء الهنود المستعمرين إنما يعمل عمله من خلال الترجمة: ذلك أن «الترجمات الأوروبية للنصوص الهندية والتي أعدت لجمهور غربي زوّدت الهنديّ "المتعلّم" بسلسلة كاملة من الصور الاستشراقية» (31:1992). وبالنسبة لها، فإن هذا ما يحتم على المشروع مابعد الكولونيالي أن يشتمل على "ترجمة" للنصوص - والذوات - الأصلية على نحو يُعيد استدعاء من كانوا مستعمرين ذات مرة بوصفهم يزيلون استعمارهم ويصنّفونه على نحو متزايد. ويبقى أن نرى كيف يُفترض بذلك أن يتم.

اللغة والمكان والذات

يمكن أن نقول بشيء من التبسيط: إن التجارب الثقافية جميعاً تولد من تقاطع وتشابك اللغة والمكان والذات، وإن التجربة مابعد الكولونيالية تولد من ضروب شتى من بذر الاضطراب في تلك التقاطعات ونزع استقرارها. ويتتبع "الاستدعاء" تقاطعات اللغة والذات، غير أنه من المهم في سياق كولونيالي ومابعد كولونيالي أن نهتم بمكان أيضاً. ذلك أن الكولونيالية تشتمل على الانتقال من مكان إلى آخر، وعلى أشكال من "الانخلاع" يمكن أن تكون مادية أو ثقافية، كأن تُضطهد ثقافة معينة من قبل ثقافة يُزعم أنها أرقى، فلا تعود تشعر أنها "في موطنها". وكما يلاحظ أشكروفت وجريفيث وتيفين، فإن "المكان، والاتزياح، والاهتمام الطاغى

بأساطير الهوية والأصالة هي سمة مشتركة في كل الآداب مابعد الكولونيالية المكتوبة بالإنجليزية". (9:1989)، ولعل ذلك أن يكون سمة لكل الأوضاع مابعد الكولونيالية.

ولقد وصف ماكسويل بصورة مفيدة، وإن تكن مبسطة، تأثير اللغة على العلاقة بين المكان والذات (83-82:1965):

هنالك صنفان واسعان. في الأول، يجلب الكاتب لغته الخاصة- الإنجليزية- إلى بيئة غريبة ومجموعة جديدة من التجارب: أستراليا، كندا، نيوزيلندا. وفي الثاني، يجلب الكاتب لغة غريبة- الإنجليزية - إلى ميراثه الاجتماعي والثقافي الخاص: الهند، غرب أفريقيا. إلا أن قرابة جوهرية تجمع بين هذين الصنفين... حيث "الصراع الذي لا يُطاق مع الكلمات والمعاني" يتخذ له هدفا إخضاع التجربة للغة، وإخضاع الحياة الغريبة للسان المستورد.

تشتمل التجربتان كلتاهما على تكيف إشكالي للغة مع المكان والذات، كما تشتملان بصورة حتمية على تكيف أشد إشكالية للذات مع اللغة والمكان. وتقتضي التجربتان كلتاهما من الكولونيين، مستعمرين ومستعمرين، أن يسعوا وراء تواشج جديد بين الكلمات ومراجعها، فيتعلموا أو يبتدعوا كلمات جديدة للأشياء القديمة المألوفة، ويتبنوا كلمات قديمة في وصف أشياء جديدة وغريبة. لكن هذه التجربة تختلف كثيرا بين المستوطنين الأوروبيين، الغرباء في أرض غريبة، والمنقطعين فجأة عن العوالم الاجتماعية والطبيعية التي منحت كلاً من لغتهم وذواتهم وهم الاستقرار والأمن؛ وبين السكان الأصليين الذين أفقرتهم الثقافات المستعمرة، فانقطعوا فجأة أو بصورة تدريجية عن اللغة والإحساس بالذات اللذين منحنا عوالمهم الاجتماعية والطبيعية وهم الاستقرار والأمن. ويتضح هذا الفارق بجلاء في المرحلة التي تلي الاستقلال: فمستعمرات المستوطنين تكافح لخلق لغة وذات جديدتين جوهرياً مؤسستين في المكان الجديد، في حين تكافح المستعمرات المفتوحة لإعادة خلق اللغة والذات القديمتين كما كانتا قبل هجمة الاستعمار.

وعلى الرغم من الفائدة التي يقدّمها هذا النموذج بوصفه مقارنة أولى لضروب الاختلاف في التجربة مابعد الكولونيالية، إلا أنه أبسط بكثير من أن يُنصف ما تتطوّر عليه تلك التجربة من التعقيد. فهو يقصّي حالات وسطى بالغة الأهمية، وبمعنى ما، فإنّ كلّ ثقافة مابعد كولونيالية تقطن تلك الحالات الوسطى. فأين هي الثقافة مابعد الكولونيالية التي لا تبدى عن كلا النمطين، ولا تضمّ كلا من المستوطنين من الثقافة المستعمرة والسكان الأصليين المُقَرَّرين والمحرومين؟ إنّ مجرد تعداد المستوطنين البيض والسكان الأصليين في أمريكا أو الهند أو جنوب أفريقيا، على سبيل المثال، لكفيل بأن يبيّن أنّ تلك الثقافات جميعًا هي حالات هجينة مؤلّفة من القطبين اللذين تحدّث عنهما ماكسويل.

وثمة مزيد من ضروب التعقيد التي تنشأ حين ينظر المرء إلى جميع الجماعات التي تكون ثقافة من الثقافات مابعد الكولونيالية: لا المستوطنين الطوعيين والسكان الأصليين فقط بل أيضًا المستوطنين غير الطوعيين (العبيد، خاصة أولئك الذين جيء بهم من أفريقيا إلى العالم الجديد، والمجرمين المدانين الذين حكم عليهم بالعيش في المستعمرات) والمستوطنين شبه الطوعيين (الخدم الذين يعملون بعقود مؤقتة، كثير من الزوجات، معظم الأولاد)؛ لا الأعضاء "الأنقياء عرقياً" في هذه الثقافة أو تلك وحسب، بل أيضًا أولئك المولّدون ثمرة التزاوج والتهاجن بين المستوطنين والأصليين. وعلى سبيل المثال، فإنّ نموذج ماكسويل لا يستطيع أن يفسّر حالة الإنديز الغربية التي جلبت أناسًا من أفريقيا والهند والصين والشرق الأوسط وأوروبا وأهكت السكان الأصليين (الكاريب والأرواك) بصورة تكاد أن تكون كاملة. وجميع سكان الإنديز الغربية هم افتراضياً مستوطنون منزاحون، لكن بعضهم (الأفارقة) كانوا قد جلبوا كعبيد، وبعضهم الآخر (الهنود والصينيون) كانوا قد جلبوا كخدم بعقود مؤقتة، وبعضهم الثالث (الأوروبيون) جاءوا أسيادًا. وقد عمل التهجين بين هذه الجماعات الثلاث على تشويش تلك الخطوط مزيدًا من التشويش، حتّى بات من الصعب أن ننسب أيّ إنديزيّ غربيّ إلى هذه الجماعة أو تلك من جماعتيّ ماكسويل.

عادة ما تترافق هذه التغيرات في الثقافات مابعد الكولونيالية بتوقيفية ثقافية وكرىولية لغوية. وكلتاها تعنيان على الدوام أنّ ليس ثمة عودة، الأمر الذي يحبط كثيرًا أولئك القوميين أو المحليين الذين يعيدون عند الاستقلال خلق "ثقافة" ما قبل

كولونيلية أو "شعب" ما قبل كولونيلي مُحَيَّتَ منهُمَا كُلُّ آثارِ التَدْخُلِ الكولونيليِّ. وعلى سبيل المثال، فإنَّ الكاتب الغوياني دِنِيز وليامز يتكلَّم على عملية "حفز"، هي تلك العملية الجارية التي تقوم فيها الجماعات المختلفة في ثقافة ما بإعادة تشكيل بعضها بعضًا عبر تفاعل بالحفز. أما ولسون هاريس الكاتب الغوياني الآخر، فيمتدح الخلط الثقافي في الكاريبي؛ لأنها توفر أشكالاً من الإبداع والفكر لا يمكن أن نجدها في المجتمعات التي تبدو أحادية الثقافة (انظر: أشكروفت وآخرون 1989:151). وكذلك الكريولية اللغوية التي ظلَّ يُنظر إليها لزمَن طويل تلك النظرة الثقافية الأحادية بوصفها "تنغيلاً" للغة وحطاً من شأنها، صارت تُعتَبَر الآن إغناءً عبر ثقافي للغة من خلال التصلب الثقافي: فحين تختلط لغتان معجميًا ونحويًا، لا يكون الناتج لغةً ثالثة ينبغي اعتبارها ارتدادًا عن أيِّ نقاء سابق بقدر ما يكون تنوعًا مثمرًا ضمن هذه اللغة أو تلك (أو ضمن كليتهما)، وضربًا من غزل إمكانات لغوية جديدة على مستوى اللهجة، واللهجة الاجتماعية، واللهجة الفردية. وعند أشكروفت وشركاه (1989:36)، أنَّ هذا التصلب الثقافي يتضح على نحو متزايد «بوصفه نقطة النهاية الممكنة لتاريخ بشريٍّ من الفتح والإبادة لا نهائيٍّ في الظاهر وكان قد بُرِّرَ بأسطورة "نقاء" الجماعة، وبوصفه الأساس الذي يمكن أن يُقام عليه استقرار العالم مابعد الكولونيليِّ بصورة خالقة». والحال، أنَّ قسماً كبيراً من النظرية مابعد الكولونيلية يسعى لأن يقدِّم إطاراً لهذا الاستقرار الخلاق الجديد.

أبعد من القومية: الثقافات المهاجرة والحدودية

يعمد هومي بابا (1994) الذي قد يكون الباحث مابعد الكولونيليِّ الأبعد أثراً على الإطلاق، إلى تطوير فكرة الهجنة هذه تطويراً أعقد بكثير في مقالة عنوانها "كيف تدخل الجدة العالم: الفضاء مابعد الحديث، الأزمنة مابعد الكولونيلية، وتجارب الترجمة الثقافية". وعند بابا، كما عند كثير من الباحثين مابعد الكولونيليين، أنَّ مشروع تزييف الغرب يتحقَّق بفاعلية أكبر من خلال دراسة الثقافة المهاجرة سواء ضمن "الغرب" أو على حدوده، أو ما يدعوه فنان الأداء المكسيكي والأمريكي جوليرمو جوميزبينا "النظام (الحد) العالمي الجديد". يقول بابا:

تُضفى ثقافة الـ"قيما بين" المهاجرة، أو موقع الأقلية،
طابعاً درامياً على ما تبديه الثقافة من عدم قابلية
الترجمة، وهى إذ تفعل هذا، إنما تنقل السؤال المتعلق
بتملك الثقافة أبعد من حلم داعية التمثيل، أو كابوس
داعية العنصرية، بـ"نقل كامل للموضوع" باتجاه
مواجهة مع سيرورة متجاذبة من الانشطار والهجنة
تسمُ التماهى مع اختلاف الثقافة. (1994:224).

ولا تتبُع "عدم قابلية الثقافة للترجمة" عند بابا من فرادة كل ثقافة،
وخصوصيتها، واختلافها عن الثقافات الأخرى، بل من كونها مختلطة على الدوام
مع الثقافات الأخرى، ولا تنفى تقيض على الحدود المصطنعة التى تقيمها الأمم
لاحتوائها. والترجمة بمعناها التقليدى تتطلب اختلافات ثابتة بين ثقافتين ولغتيهما،
ليقوم المترجم بردم الهوية وإقامة الجسور بينها؛ أما اختلاط الثقافات واللغات فى
الثقافات المهاجرة والحدودية فيجعل الترجمة بمعناها التقليدى مستحيلة. غير أن
ذلك الاختلاط يجعل الترجمة أيضاً وفى الوقت ذاته، أمراً عادياً تماماً، يومياً
ومألوفاً: فتتأوى اللغة لا يكفون عن الترجمة؛ والترجمة هى حقيقة الحياة الفعلية.
هكذا يقرن بابا الثقافات الحدودية بكل من عدم قابلية الثقافة للترجمة وما يدعو
"الترجمة الثقافية": "إن تراجع مشكلة الفضاء العالمى من المنظور مابعد الكولونىالى
يعنى أن تنقل موقع الاختلاف الثقافى بعيداً عن فضاء التعدد الديمغرافى باتجاه
التفاوضات الحدودية التى تسمُ الترجمة الثقافية" (1994:223).

لنأخذ الولايات المتحدة والمكسيك. ففي الفضاء الإيديولوجى للتعددية
الديمجرافية أو التعددية عموماً، هذان البلدان هما بلدان مختلفان، أمتان مختلفتان،
بثقافتين مختلفتين: ثقافة فردية فى الولايات المتحدة وثقافة جمعية فى المكسيك (إذا
ما استشهدنا بأحد التوصيفات الشعبية)، ولغتان مختلفتان، الإنجليزية فى الولايات
المتحدة والإسبانية فى المكسيك. والترجمة فى هذا السياق التعددى لا تعدو كونها
مشكلة تقنية تتمثل بإيجاد المكافئات فى إحدى الثقافتين/اللغتين لكلمات وعبارات
ومدونات فى الثقافة/اللغة الأخرى، أو، بحسب المقاربة متعددة النظم التى طورها
إيتامار إيفن زوهار وجدعون تورى وأندريه لوفيفر وسواهم من الباحثين، مشكلة
مناقشة لمعايير إحدى الثقافتين بالعلاقة مع معايير الثقافة الأخرى. فالثقافتان

المصدر والهدف يتمّ تصوّرهما على أنهما مختلفتان جوهريًا لكنهما نظامان ثقافيان متكافئان يمتلكان - إلى هذا الحدّ أو ذاك - القدرة ذاتها على صياغة عمل المترجم وضبطه في تلبية حاجات الثقافة الهدف.

أما في سياق مابعد كولونيالي، فينبغي أن نضيف إلى هذه المعادلة تباينات القوة الهائلة بين الثقافتين، ما يؤدّي لأن تغدو الترجمة إشكالية باطراد، بل مستحيلة (ومن هنا "عدم قابلية الثقافة للترجمة"). فكيف يمكن للمرء أن يعيد التعبير عن نص إنجليزي أمريكي بإسبانية مكسيكية، ويقدم بذلك لشخص من بلد فقير من العالم الثالث أي شيء يشبه المعنى الذي لدى شخص من أغنى بلاد العالم؟ هل يمكن للترجمة أن تتخطى تباين القوة هذا؟ ما يراه بابا، وما يوافق عليه عدد متزايد من الباحثين مابعد الكولونيين، هو أنّ عدم قابلية الثقافة للترجمة تغدو عند الحدود على أشدها وفي أقصى درجات قابليتها للحل العملي في الوقت ذاته، حيث يتكلم المكسيكيون (بل وبعض الأمريكيين الشماليين) على كلا جانبي الخط اللغتين كليهما ولا يكفون عن ترجمة تجاربهم من هذه اللغة إلى تلك، لضروب متنوعة من الجمهور (سيّاح إلى الجنوب، سلطات اجتماعية مختلفة إلى الشمال).

والحال، أنّ الثقافة المهاجرة، أو الثقافة الحدودية، أو ما تدعوه الكاتبة الشيكانيّة التيجانيّة جلوريا أنزالدوا "الثقافة المولدة الجديدة"، تحظى بأهمية متعاطمة لدى الباحثين مابعد الكولونيين الذين يعملون على تريفيف الغرب. فهي تضيف حدًا ثالثًا منتجًا إلى ثنائية المستعمر/المستعمر: فعلى طول الحدود بين بلدان "العالم الأول"، مثل الولايات المتحدة، وبلدان "العالم الثالث"، مثل المكسيك، ثمة ثقافة قائمة تدمج الهوية وتقيم الجسور بينهما، بشتّى الطرائق التهميشية بل الوحشية في الغالب التي توفر سبلاً جديدة للتطور الثقافي. وكلام أنزالدوا على الثقافة المولدة هو كلام إيجابي إلى أبعد الحدود: «من هذا التلاحم المتبادل العنصري، الإيديولوجي، الثقافي، والبيولوجي، ثمة وعي "غريب" قيد التكوين في الوقت الحاضر: وعي هجين جديد، هو وعي التخوم» (1987: 77). غير أنّها تدرك أيضًا ذلك الصراع الذي يكمن تحت هذا التفاؤل: "إنّ المولد الذي هُزّ له في المهد في ثقافة، وأقحم بين ثقافتين، وتوزّع بين الثقافات الثلاث جميعًا وأنظمة قيمها إنّما يخضع لصراع في اللحم، صراع حدود، حرب داخلية" (78).

وبالمثل، فإنَّ كارول بويس ديفيز، في كتابها النساء السوداوات والكتابة والهوية: هجرات الذات (1994)، تتطرَّ لما تدعوه "الذوات المهاجرة" بوصفها طريقةً جديدةً في الكلام على تداخل الثقافات والأعراق واللغات الذي نجده على الحدود بين الأمم. وبما أنها امرأة سوداء هي نفسها ولدت وترعرعت في الكاريبي وتعيش الآن في نيويورك، فإنها تسأل كلا الطرفين القائمين في حَدَيِّ هويتها المرتبطين معاً بوصفها "أفريقية - أمريكية" و"أفريقية - كاريبية": فبأي معنى هي أفريقية أو أمريكية أو كاريبية؟ وإذا لم تكن أيًا من ذلك، وكانت هويتها تجري وتسيل عبر هذه التخوم جميعاً، فكيف يمكن لها أن تخط معاً بواصلة صغيرة توصيفين خاطئين؟ والحال، أنَّ نوات الكاتبات السوداوات المهاجرة لا ينبغي "أن يتم تصويرها بلغة السيطرة، أو الإخضاع، أو "الاستتباع" في المقام الأول، بل بلغة الزلافة المتقلقلة والوجود في غير مكان" (36). ولأنَّ "في غير مكان" تشير إلى حركة، فإنَّ الذات الأنثوية السوداء تؤكد على الفاعلية [القدرة على العمل في مجتمعات العالم الواقعي] بينما هي تعبر الحدود، وترحل، وتهاجر، وبذلك تعيد المطالبة بينما هي تعيد التأكيد" (37).

ومن المصطلحات الأساسية في هذا المشروع مابعد الكولونياليّ الرامي إلى تعريف الغرب مصطلح الدياسبورا أو الشتات. وبينما كانت العادة في الماضي أن يُستخدَم هذا المصطلح للتأكيد على الوحدة العرقية أو الثقافية التي تجمع جميع أفراد الشعب المشتت (خاصة اليهود) بالإحالة إلى أرض موعودة، غدا في الدراسات مابعد الكولونيالية الأحدث تمثيلاً للاختلاف، والغربة، والاختلاط، ولحقيقة أنَّ معظم شعوب الأرض أو كلّها قد جاءت من مكان ما وتعيش الآن في غير مكان. وهذا ما يعنى أيضاً أننا قد تكيفنا جزئياً مع ظروفنا الثقافية الجديدة بتمثّلنا معايير المحليين وقيمهم وباختلاط دماننا بدمائهم، لكننا لا نزال نحتفظ جزئياً أيضاً بآثار ما كنّا عليه في السابق. وهكذا يكون الشتات طريقةً لتصور الثقافة الحدودية على نطاق عالمي، حيث تُعنى الجماعات والأفراد بالاختلاف الثقافي على أساس يومي، في تلك المجتمعات حيث يعيشون ويعملون، ويتزاوجون، ويخلطون الثقافات والأعراق، ويتزرعون على لغتين وثلاث، ويقاومون (أو يذعنون لـ) الضغوط التي تدفعهم لأن يغدوا (أو لأن يزعموا أنهم يغدون) أحاديي اللغة. فالثقافة الشتاتية هي ثقافة عالمية منخلعة على الدوام، منفية، تعيش بين غرباء يغدون الشخصيات المألوفة في

بيوتنا وأماكن عملنا. وبذلك يترك الشتات أثره على الجميع؛ فالأمر لا يقتصر على وجود شتات أوروبى فضلاً عن الشتات الآسيوى، الأفريقى، اليهودى، بل يتعدى ذلك إلى ضروب أخرى من الشتات هي مصدر "الغرباء"، والسكان المهاجرين، والثقافات الحدودية التي تنهض في وسط أوروبا والولايات المتحدة (التي هي ذاتها نتاج ضروب من الشتات أوروبية وأفريقية وآسيوية).

ولئن كانت هذه "الثقافة الحدودية" العالمية، أو هذا الشتات، تجعل الترجمة بمعناها التقليدي مستحيلة، كما يرى هومى بابا، إلا أنها تجعلها أيضاً واقعة حاسمة لا يمكن نكرانها من وقائع الحياة. وإذا ما كان الغرب المُرَيَّف يبدو أشبه فأشبهه بمستعمراته السابقة، في تغاير عناصره وتنوعها، فإن ذلك يوجب النظر إلى العالم مابعد الكولونيالى برمته بوصفه مسرحاً أو ساحة للترجمة. فالترجمة في هذا السياق لم تعد مجرد عملية نقل للمعنى يُجرىها على النصوص اللغوية محترفون ذوو درجة رفيعة ومهارات لغوية وثقافية ترتبط بأكثر من ثقافة قومية أو مناطقية واحدة؛ بل غدت أساس قدر كبير من التواصل العادى اليومى. وبذلك فإنها تظل تتضح بتباينات القوة الكولونيلية التي شكلتها في الأصل.

[2]

تباينات القوة

تلعب الترجمة في الدراسات مابعد الكولونيالية ثلاثة أدوار متعاقبة لكنها متداخلة:

- دورها كقناة للاستعمار، بموازاة التعليم والسيطرة الصريحة أو المقنعة على الأسواق والمؤسسات وبالارتباط معهما.
- دورها كدارئ لضروب عدم التكافؤ الثقافي المتواصلة بعد انهيار الكولونيالية.
- دورها كقناة لتصفية الاستعمار.

تميز هذه الأدوار الثلاثة بتسلسلها المشار إليه ثلاث مراحل في سرية طوباوية تترك أثرها على قدر كبير من الدراسات مابعد الكولونيالية: من ماضٍ كولونيالي يُعتبر مُضِرّاً ومسيئاً، عبر حاضرٍ معقّد وصراعي لا يبدو فيه أي شيء يسيراً أو واضحاً؛ إلى مستقبل يُصنّف فيه الاستعمار ويُعتبر مفيداً ومفعماً بالخير.

ولأنّ هذا السرد يبرز بجلاء في دراسات الترجمة مابعد الكولونيالية؛ فسوف نتّخذ كمبردأ ناظم لبنية هذا الكتاب أيضاً. ولما كانت المرحلة الوسطى في هذا السرد، أي سبر الترجمة عبر تباينات القوة مابعد الكولونيالية، هي المرحلة الأعمّ ويمكن اتّخاذها كنظرية مابعد كولونيالية عامة في الترجمة، فسوف نبدأ بها، لندرسها تحت عنوانين عريضين هما الترجمة والتنظير عبر تباينات القوة.

الترجمة عبر تباينات القوة

لعلّ ما قدّمه ريشار جاكومون (1992) أن يكون أفضل مدخل إلى مشكلات الترجمة عبر تباينات القوة، ولذلك سوف يتّبع النقاش في هذا القسم خطوات سجّاله اتّباعاً وثيقاً.

يتركز اهتمام جاكومون على الترجمة بين فرنسا ومصر، غير أنه يقدم في هذا السياق تخطيطات عامة باللغة الخصوبة لضروب عدم التكافؤ الترجمة، مطوراً أربع أطروحات عريضة:

(1) تترجم الثقافة المسيطر عليها من الثقافة المهيمنة أكثر بكثير مما تترجم هذه الأخيرة من الأولى.

(2) حين تترجم الثقافة المهيمنة أعمالاً أنتجت الثقافة المسيطر عليها، يتم تصور هذه الأعمال وتقديمها على أنها صعبة، غامضة، مستغلة، وباطنية، لا يمكن أن يفسرها سوى فريق صغير من المثقفين، في حين تترجم الثقافة المسيطر عليها أعمال الثقافة المهيمنة لتقدمها للجمهور العام.

(3) لا تترجم الثقافة المهيمنة من أعمال الكتاب في الثقافة المسيطر عليها سوى تلك التي تلائم تصورات الثقافة الأولى.

(4) ينزع كتاب الثقافة المسيطر عليها ممن يحلمون بأن يقرأهم جمهور واسع إلى الكتابة من أجل الترجمة إلى اللغة المهيمنة، وهذا يتطلب قدرًا من الانصياع للصور النمطية والامثال لها.

وباختصار، فإن الثقافة المسيطر عليها تمثل في الثقافة المهيمنة من خلال ترجمات (1) أقل عددًا بكثير من نظيرتها في الاتجاه المعاكس، (2) يتم تصورهما على أنها صعبة لا تهتم سوى المختصين، (3) تختار لامثالها للصور النمطية المهيمنة، و(4) غالبًا ما تكون مكتوبة والعين على الامثال لهذه الصور النمطية؛ ولذلك تترجم وتقرأ في الثقافة المهيمنة. أما الثقافة المهيمنة، من جهة أخرى، فتتمثل في الثقافة المسيطر عليها من خلال ترجمات (1) أكثر عددًا بكثير من نظيرتها في الاتجاه المعاكس، (2) يتم تصورهما على أنها في جوهرها تهتم جمهورًا واسعًا من القراء، (3) تختار لأنها تأتي من ثقافة مهيمنة، و(4) غالبًا ما تكون مكتوبة في تجاهل تام للثقافة المسيطر عليها. ويعبر جاكومون (1992:154) عن هذه التفاعلات بصيغة أسئلة، مع تركيز خاص على العلاقة بين فرنسا ومصر:

(1) كيف تتقارب وتتباعد المعتمدات الأدبية التي تملئ خيارات الناشرين الفرنسيين والمصريين؟ وكيف تتقارب هذه المعتمدات مع/ وتتباعد عن جمهور القراء "غير الرسمي" أو "المستتر" في مصر؟

(2) كيف تتشكل خيارات الناشرين الفرنسيين من خلال توقعات القراء المنمطة و/أو آراء الخبراء من المستشرقين؟ كيف تؤثر صناعة النشر المتخلفة في مصر على الترجمة؟ ("ما سبب شيوع القول، بين الحلقة الصغيرة من المترجمين الفرنسيين عن العربية، أن ترجماتهم أفضل من الأصل؟").

(3) كيف يمكن للمترجمين أن يتقادوا تلك الإغراءات دائمة الحضور التي تدفعهم إلى إضفاء طابع غرائبي وطبيعي على النص العربي، في الوقت الذي يضغط الناشر عليهم لكي يفعلوا ذلك؟

(4) كيف يؤثر حلم الكاتب المصري بأن يُترجم إلى الفرنسية (أو سواها من اللغات الغربية) وأن يصل إلى القراء الغربيين على هذا الكاتب وهو يكتب العربية؟

دعونا نتفحص كل سؤال من هذه الأسئلة على حدة.

1- ترجمات غير متناسبة

يبدأ جاكومون بالوقائع الأساسية المتعلقة بعدم التكافؤ الثقافي العالمي، ويستخدم مصطلحين عريضين هما "لغات الشمال" و"لغات الجنوب"، في إشارة تقريبية إلى الغرب وبقية العالم، أو العالم الأول والعالم الثالث. ويشير إلى أن الأعمال من الجنوب لا تشكل في أفضل الأحوال سوى 1 أو 2% من سوق الترجمة في الشمال. وهذا يعني أن الإنتاج الثقافي الجنوبي لا يعني سوى دوائر صغيرة من القراء المختصين وأنه يُترجم بوصفه كذلك، في حين تُقرأ الكتب من الشمال على نطاقٍ أوسع بكثير في الجنوب، سواء من خلال الترجمة أم من دونها. والنتيجة هي أن "تطور اللغات والثقافات الجنوبية قد كان ولا يزال متأثراً ذلك التأثير العميق باللغات والثقافات الشمالية المهيمنة التي تتخلل النشاطات الاجتماعية جميعاً" (1992: 140).

وكان منظرون آخرون، خاصة لورنس فينوتي (1992: 5-6، 1995: 12-17) الذي قام بتحرير كتاب ظهرت فيه دراسة جاكومون، قد استكشفوا دلالات هذه المقارنات مزيداً من الاستكشاف، حتى باتت تشكل عماداً أساسياً في مقاربات

الترجمة مابعد الكولونيالية. ويتركز اهتمام فينوتى على أحجام الترجمة غير المتناسبة إلى الإنجليزية ومنها، نظراً للدور المهيمن الذى تلعبه الإنجليزية بوصفها اللغة العالمية بعد قرن من الحكم البريطانى للعالم وما يقارب القرن من الحكم الأمريكى (غير المباشر أو الكولونىالى الجديد) لهذا العالم: فحتى القوى الإمبراطورية الأوروبية السابقة، مثل إسبانيا وفرنسا تترجم من الإنجليزية أكثر بكثير مما تترجم بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية من اللغات الأوروبية أو سواها: "وعلى سبيل المثال، فإن ما يقارب 26% من الكتب المنشورة سنوياً فى إيطاليا هى كتب مترجمة، حيث الحصة الأكبر عن الإنجليزية؛ وحين نأخذ فى الحسبان المنشورات الأدبية، فإن الرقم السابق يرتفع بسرعة إلى 50، و70، بل 90% من نتاج الناشر الفرد" (فينوتى 1992: 5). ويبين فينوتى فى جدول آخر (1995: 14) أن 22,724 كتاباً قد تُرجمَ فى العام 1984 من الإنجليزية إلى لغات العالم، مقابل 839 فقط من الإسبانية، و536 من العربية، و204 من اليابانية، و163 من الصينية. وهكذا يكون عدم التناسب جلياً؛ بل ويزداد حدة إذ نلاحظ أن عدد الناطقين المحليين بالإسبانية والعربية يساوى تقريباً عدد الناطقين المحليين بالإنجليزية، حوالى نصف مليون، بينما يفوق عدد الناطقين بالصينية ضعف هذا العدد.

وفى حين "تتصف عواقب مثل هذه النماذج فى الترجمة بأنها واسعة النطاق وخفية، تصعب صياغتها"، كما يقول فينوتى (1992: 6)، إلا أنها توضح بجلاء تام اختلال توازن القوى الثقافية فى عالم اليوم: فالنشر الإنجليزى والأمريكى

حصّد الثمار المالية الناجمة عن فرض القيم الثقافية الأنجلو أمريكية فرضاً ناجحاً على عدد هائل من القراء الأجانب، فى حين أن الثقافتين المنتجتين فى المملكة المتحدة والولايات المتحدة هما أحاديّتا اللغة إلى أبعد حد، لا ترحبان بالأجنى، ومعتادتان على الترجمات الطليقة التى تنقش قيم اللغة الإنجليزية خفية فى النصوص الأجنبية وتقدّم للقراء تلك التجربة النرجسية المتمثلة فى التعرف على ثقافتهم الخاصة فى آخر ثقافى. (فينوتى 1995: 15).

2- نصوص مستغلقة

حين تترجم الثقافة المهيمنة نصوصًا من الثقافة المسيطر عليها، عادةً ما تنظر إلى هذه النصوص على أنها (أ) غامضة، غير مألوفة، غريبة، ولذلك (ب) باطنية، لا تهم سوى حفنة من المختصين في مجالاتها، ممن تكون ترجماتهم لهذه الأعمال (ج) حرقية على نحو مزعج ومتحلق وصعبة على نحو فظ ومنفر، أو (د) مثقلة بجهاز نقدي (مقدمة وشرح أو تذييل) يفرض التأويل الأكاديمي أو الاختصاصي على القارئ.

ويشير جاكومون إلى أن هذا النموذج الثقيل والشارح من الترجمة قد تمثله المستشرقون الشباب كجزء من تدريبهم، حيث استخدم في أطروحات ما قبل الدكتوراه وأطروحات الدكتوراه التي هي في واقع الأمر ترجمات لنصوص عربية وتعليقات عليها. وحين يواجه القراء غير الاختصاصيين مثل هذه الترجمات، لا بد أن تصدهم صعوبتها وغمابتها؛ وهذا ما يدفعهم إلى الثقة بالتعليقات المرشدة التي يقدمها المستشرق؛ وحين يغدو المستشرق الوسيط المرجعي الوحيد، فإن ذلك لا بد أن يعزز صورة "الشرق المعقد" (عبارة ديغول)، صورة آخر مختلف تمامًا وناء.

وعلى سبيل المثال، فإن جاكومون يعد في ترجمة فرنسية من 77 صفحة لإحدى روايات نجيب محفوظ 45 حاشية، حيث وعد المترجم أندريه ميكيل بصيته الذائع، بأن يستخدم الحواشي "على نحو ثابت مطرد كلما كان ذلك ضروريًا للإحاطة بالنص". ويلاحظ جاكومون (1992: 150) أن ما هو "موضع تساؤل":

ليس موهبة الكتابة الواضحة لدى المترجم، بل افتراضه أن القارئ جاهل تمامًا وعاجز، إذ يواجه عالمًا جديدًا تمامًا، عن إدراك هذا العالم ما لم تقده خطوة خطوة تلك اليد المترنة المرجعية، يد المترجم المستشرق كلي المعرفة الذي تدرب على فك مغاليق أسرار الشرق التي ما كانت لتكتنه من دونه.

هكذا تفرض الروحية الاستشراقية نمطًا خاصًا من القراءة ومن ثم صورة خاصة للثقافة الأجنبية.

3- صور نمطية

علاوة على التحكم بالمنفذ إلى تأويل الأعمال المترجمة من الثقافة المسيطر عليها، يرى جاكومون أن الثقافة المهيمنة تبدى عن سلوك نمطي في عدم اختيارها للترجمة من الثقافة الأولى سوى تلك الأعمال التي تلائم الصور النمطية (التبسيطية) السائدة. ولا حاجة للقول إن الصور النمطية تكون سائدة أولاً في الثقافة المهيمنة وغالباً ما تقوم الثقافة المسيطر عليها باستدخالها منها. والمثال الذي يقدمه جاكومون عن هذه العملية هو نجيب محفوظ الذي حصل على جائزة نوبل للأدب، والذي يمكن أن يُعزى نجاحه ذاك إلى القيم الأوروبية الحاضرة في كتابته، والتي تمثل للمُعتمد^(*) الطبيعي الأوروبي. وهذه النصوص تُترجم جيداً إلى اللغات الأوروبية وتلبى توقعات الأوروبي الذي يتطلع إلى صورة بانورامية للمجتمع المصري. غير أن لدى محفوظ أعماله الأخرى، خاصة قصصه القصيرة المكتوبة بعد العام 1967 التي تنزع إلى عدم تلبية تلك التوقعات، ولذلك لا يتم اختيارها للترجمة. ويستنتج جاكومون (1992:153):

بخلاف ثنائية الكونية والخصوصية المبتذلة التي كثيراً ما استخدمها النقاد العرب والغربيون بعد جائزة نوبل، فإن الاقتصاد السياسي الكلي لترجمات محفوظ واستقبالها في الغرب يبين أن ما هو موضع رهان على هذا الصعيد هو تلك اللعبة الحاذقة من إضفاء الطابع الغرائبي والطبيعي المتكامل - المتناقض.

(*) المُعتمد canon مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرسة على أنها صحيحة وموثوقة، ومقتسة تالياً. بخلاف النصوص المشكوك في صحتها والتي تدعى الأبوكريفا. وقد انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرسة ضمن تراث محدد أو في حقل معرفي معين، تبعاً لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكل وحدة نصية متجانسة على نحو ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال مؤلف ما تقبل على أنها أصيلة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد الشكسبيري. (م)

4- كتابة من أجل الترجمة

من الشائع أن السبيل الوحيد المتاح أمام الكاتب لكي يُقرأ في عالم اليوم هو أن يكتب بالإنجليزية- أو الفرنسية أو الإسبانية أو الألمانية، بدرجة أقل- أو يُترجم إليها. ذلك أن "الجميع" يقرءون بالإنجليزية؛ والجميع هنا تعنى كل من كان محظوظاً بما يكفي لأن يولد ويترعرع في بلد ينطق بالإنجليزية أو كان ذكياً بما يكفي لأن يدرك ما للإنجليزية من أهمية عالمية فيتعلمها في المدارس ويسافر إلى بلدان تنطق بها. فاللغة الإنجليزية هي أفضل اللغات لنشر الأفكار، والقصص، ونيل الشهرة على نطاق دولي.

ومن الواضح أن العلاقات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية هي التي شكّلت هذه الوقائع الثقافية وما لحق بها من افتراضات غير واعية في الغالب. فالإنجليزية اليوم هي اللغة العالمية بسبب قرن ونصف من السيطرة العالمية السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية البريطانية أولاً ثم الأمريكية. فلغة المركز الإمبراطوري، إذ تنتشر في هوامش الإمبراطورية بوصفها لغة السلطة والثقافة والمعرفة لا تقتصر على أن ينطق بها عدد من البشر يفوق عدد الناطقين باللغات الأصلية في المحيط، بل تحمل معها أيضاً إحساساً مشحوناً بقوة غير واعية ويكاد أن يكون شاملاً بأن من ينطقون بهذه اللغة أو يكتبون بها يفوقون سواهم معرفة وقوة.

غير أن ما يُنسى في أكثر الأحيان، وما يشدد عليه الباحثون ما بعد الكولونياليين بدءاً من فرانز فانون في ستينيات القرن العشرين، هو تأثير تباينات القوة هذه على الكيفية التي يشعر، ويتكلم، ويكتب بها البشر في مختلف الثقافات. ومثال على ذلك، كما يلاحظ جاكومون، هو الكيفية التي تدفع بها المكانة العالمية التي تحتلها الإنجليزية أو الفرنسية الكاتب ما بعد الكولونيالي لأن يكتب على وجه التحديد من أجل الترجمة إلى واحدة من هاتين اللغتين. وهذا ما يفرض على الكتاب ما بعد الكولونياليين معرفة عميقة بالثقافة الأدبية الإنجليزية أو الفرنسية- خاصة بما لديها من صور منمطة استشراقية أو مركزية أوروبية عن ثقافة هؤلاء الكتاب- واستعداداً لإدراج كتابتهم ضمن التوقعات، والأعراف، والمعايير، والأجناس الإنجليزية أو الفرنسية.

التنظير عبر تباينات القوة

يختتم جاكومون مقالته بعرضٍ تخطيطيٍّ لما قام باستكشافه من تقابلٍ بين الهيمنة والخضوع. وهو يقدّم في الواقع، تخطيطاً مزدوجاً لتباينات القوة تلك، حيث يعكس التخطيط الأول ما يدعوه "اللحظة الكولونيالية"، أو ما يمكن أن يدعوه باحثون مابعد كولونياليين آخرون لحظة الإخضاع مابعد الكولونيالي؛ في حين يعكس التخطيط الثاني ما يدعوه جاكومون "اللحظة مابعد الكولونيالية"، أو ما يمكن أن يدعى لحظة المقاومة مابعد الكولونيالية، أو لحظة تصفية الاستعمار.

ففي اللحظة الكولونيالية، وكما يقول جاكومون، يكون المترجمون الذين ينقلون إلى الثقافة/ اللغة الخاضعة عبارة عن وسطاء أذلاء يأخذون الأشياء الأجنبية دون مساءلة؛ أمّا المترجمون العاملون في الاتجاه الآخر، أي الذين ينقلون إلى الثقافة/ اللغة المهيمنة، فيبدون شخصيات مرجعية موثوقة تبقى الثقافة الأخرى على مسافة كافية تحول دون التلوّث بها في الوقت الذي تجعلها قابلة للفهم ومقبولة.

أمّا اللحظة مابعد الكولونيالية فتسائل كلا طرفي هذا الإطار أو النموذج. ذلك أنّ مقاومة القيم الغربية تفسح المجال أمام رؤية الترجمة إلى الثقافة الخاضعة بوصفها تفرض الإيديولوجيات الغربية. ومن جهة أخرى، فإنّ تطور الأقليات الثقافية ضمن الثقافات الغربية يطرح أسئلة مماثلة من داخل تلك الثقافات تفسح المجال أمام نقدٍ كلٍّ من إضفاء الطابع الغرائبي/ الطبيعيّ على الثقافات غير الغربية، وذلك التصدير الواضح للمعرفة الغربية على نحوٍ ما تصنّف السلعة. ويرى جاكومون (1992:157) أنّ «لا مفرّاً أمام مثل هذا النقد من أن يؤدي في النهاية إلى نقد "الكونية" الذي ينبغي أن يكون أولوية من أولويات نظرية الترجمة بسبب من طبيعة فعل الترجمة ذاته».

ونجد جدولةً أشدَّ إحكاماً لتباينات القوة هذه في دراسةٍ لخوسيه لامبير (1995) الذي عمل لسنوات طويلة من ضمن المقاربة متعددة النظم في دراسة الترجمة، تلك المقاربة التي اشتهرت باستكشافها ما يمارسه النظام الثقافي الهدف من سيطرة على الترجمة. وهي الفكرة التي تعرّضت لنقد المنظرين مابعد الكولونياليين الذين يؤكّدون أيضاً، وكما يوضح مثال جاكومون، على السيطرة والنفوذ السياسيين اللذين تمارسهما الثقافات المصدر المسيطرة أو المهيمنة. ويردّ

لامبير ما يقدمه من "قواعد الاستيراد/التصدير الأساسية" (1995:109-111) إلى العمل الذي أنجزه إيفن زوهار (1978) وكذلك إلى دراساته الأحدث التي قدمها هو نفسه؛ لكن من الواضح أن صياغات لامبير الجديدة تتوافق أيضًا مع ذلك العمل الجديد الذي أنجزه المنظرون مابعد الكولونياليين. ويمكن إيجاز تلك "القواعد" على النحو التالي:

- الأنظمة المصدرة (الفاعلة) هي في موقع قوة بالنسبة للأنظمة المستوردة (السلبية)، وهذا ما ينطبق قبل كل شيء على حالة عدم الترجمة، أي على استيراد خطاب غير مترجم، ما يضطر الشعوب المعنية إلى التكيف مع مصطلحات وقواعد الوافدين؛ وحتى في حالة الترجمة ذاتها، تكون هذه المطواعية والمرونة مطلوبة من جهة المجتمع المستورد، مع أن هذه العملية تبقى غير واضحة إلى حد بعيد).

- عادة ما تتوافق الفروق المهمة في علاقات القوة مع فروقات كبرى في مراحل التطور (المرحل)، وهذا ما يشجع على السيطرة في مجالات متعددة لا في مجالات معزولة. كما يرجح أن يكون الاستيراد على شكل طرود ضخمة غير منتقاة (كالأنطولوجيات، مثلاً) بدل الاختيارات الدقيقة والمدروسة.

- كلما زاد استيراد مجتمع ما للنصوص، زاد ميله إلى الاضطراب وعدم الاستقرار.

- كلما زاد تصدير مجتمع ما للنصوص، زاد استقراره، في علاقته مع الأنظمة المتلقية على الأقل.

- كلما كان الجار المصدّر قريبًا من حيث المكان والزمن، زادت إمكانية امتصاص الأنظمة المصدرة للأنظمة المستوردة (سواء كان ذلك امتصاصًا جزئيًا أم شاملاً).

- كلما كانت علاقة الاستيراد/التصدير التي تربط النظام المتلقى بالنظام المصدّر علاقة غير موجهة، زاد اعتماد الأول على "الأخ الكبير".

- كلما كان النظام المتلقى جزءًا من مجموعة من الأنظمة المتلقية التي تستعير منتجاتها الثقافية من النظام المصدّر الواحد ذاته، زاد خضوعه لشبكة متماسكة

وتراتبية من الأنظمة الهدف الأضعف (الأمر الذي توضحه الترجمة غير المباشرة، حيث لا يعود النظام المتلقى مرتبطاً بعلاقة مباشرة مع النظام المصدر بل بعلاقة ثلاثية، كما توضحه الاستراتيجيات متعددة الجنسيات)، وهذا ما ينطبق على معظم الأوضاع في شرق آسيا وربما على الأوضاع الكولونيالية جميعاً.

- كلما اتسم هؤلاء الشركاء بالسكون من حيث المكان والزمن، زاد اعتمادهم على الأخوة الأكبر؛ وكلما اتسموا بالحركة زادت فرصهم في الاستيراد المتبادل والمستقل.

- الهجرة بوصفها حركة تفرضها الضرورة وليس الاختيار، لا تشجع الاستقرار بل يمكن أن تشجع السلبية أو الاستيراد.

- تتطوى الثنائية الثقافية أو التعددية الثقافية الفاعلة، من جهة أخرى، على إمكانية مادية ومعنوية للقيام باختيارات لا تقتصر على تقليد أو تراث واحد وبذلك تحافظ على استقلال نسبي على الأقل ويكون الاستيراد في هذه الحالة مختاراً وليس مفروضاً.

- من هنا التفريق بين النفي الفاعل (القائم على الاختيار الحر) والنفي السلبي (الذي تفرضه الضرورة).

- يمكن للمنفى أن يكون مجرد أمر مادي، كما يمكنه أن يكون مادياً ومعنوياً، وخاصةً سياسياً أو ثقافياً أو لغوياً، غير أنه لا يكون "كلياً"؛ ذلك أن التكنولوجيا الحديثة أضعفت الروابط بين أشكال النفي المادية والمعنوية، إلا أن الجماعات الثرية وحدها هي التي تتمكن من النفاذ إلى هذا النوع من التكنولوجيا (السفر، الهاتف، الفاكس، البريد الإلكتروني)؛ ولذلك ترتبط درجة الثنائية الثقافية ومداهما إلى هذا الحد أو ذاك بمستوى معين من الرفاهية، شأنها شأن الاستيراد، (حيث يمكن للأقوياء والمستقلين وحدهم أن يختاروا قيمهم ومستورداتهم).

- لما كانت المرونة والحركة من حيث المكان والزمن أداتين لتجنب الخضوع، فإن اختيار القيم الفاعل/السلبي، خاصةً ذلك الجزء المستورد منها، يشكل عرضاً دالاً على درجة الاستقلال/الاستعمار.

- من المرجح أن يكون الطرف المُصدّر وليس الطرف المتلقى هو منتج كل ضروب الخطاب التي تتناول الاستيراد (الترجمة)، على الأقل قبل بداية لحظة تصفية الاستعمار.

وسوف نرى أن "لحظة تصفية الاستعمار" ليست لحظة على وجه الدقة، فهي تبدأ مع بداية الاستعمار وتكون مصاحبة له على الدوام. غير أن هذه القاعدة الأخيرة بين قواعد لامبير، بوصفها مؤشراً على اتجاهات عامة، هي قاعدة بالغة الإفادة، شأنها شأن قواعد الأخرى. فهي تطالبنا بأن نسائل موقع التتظير مابعد الكولونيالي ذاته.

وبهذا الصدد ترى كارول بويس ديفيز (1994) أن النظرية مابعد الكولونيالية قد كتبها أبناء أمم كانت مستعمرة في السابق؛ ومن بين الكتب الثلاثة التي نتفحصها هنا، نجد أن اثنين (هما كتاب نيرانجانا موقع الترجمة وكتاب رفايل الإصابة بالكولونيالية) قد كتبهما باحثان مابعد كولونياليين من العالم الثالث، وأن كتاباً واحداً فقط (هو كتاب تشيفيتز شعيرة الإمبريالية) قد كتبه أمريكي شمالي، علماً أن هذه الكتب الثلاثة قد كتبت في الولايات المتحدة.

ولقد بدأ وضع قدر كبير من النظرية مابعد الكولونيالية في ألمانيا أيضاً (باتشمان ميديك 1994، 1996؛ تورك 1992)، من قبل ألمان ومواطنين من العالم الثالث يعيشون في ألمانيا؛ أما دراسة لامبير فقد ظهرت في كتاب بعنوان الترجمة والتحديث إلى جانب عدد من الدراسات الأخرى هي وقائع مؤتمر جمعية الأدب المقارن الدولية الثالث عشر الذي عُقد في طوكيو.

هكذا تكون تصفية الاستعمار موجودة منذ البداية؛ وبنات صوت التابع مسموعاً الآن أكثر من ذي قبل؛ إلا أن إرث الكولونيالية يبقى ماثلاً (من بين أمكنة أخرى) في تلك الواقعة المنغصة التي تشير إلى أن قدراً كبيراً من نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية قد كتبه باحثون من العالم الأول.

والسؤال الآن ما أهمية أن يكون منظرو الترجمة الأربعة الذين أشار إليهم هذا الفصل إلى الآن: ريشار جاكومون ولورنس فينوتي وخوسيه لامبير ودوجلاس روبنسون، جميعهم ذكوراً بيضاً من العالم الأول يسعون جزئياً إلى تبنى منظور ثقافي آخر مختلف عن منظورهم؟ ما أهمية أن تكون تيجاسويني نيرانجانا ويكون

طلال أسد اللذان سنستكشف أعمالهما لاحقاً، منظرين من العالم الثالث؟ هل تمنح هذه الأصول الثقافية المتباينة سلطة خاصة إلى هذا الجانب أو ذاك، كأن تمنحها لأبناء العالم الأول انطلاقاً من أن مثل هذه الأصول تضمن تقليدياً نوعاً من السلطة أو المرجعية "الكونية"، أو لأبناء العالم الثالث انطلاقاً من أن بعضهم يعتبر مثل هذه الأصول في الدراسات مابعد الكولونيالية ضماناً لسلطة أو مرجعية "محلية" تتأتى عن "صدق" التجربة أو "أصالتها"؟

لعل معظم المنظرين مابعد الكولونيين يميلون باتجاه "الأصالة المحلية"، لكنهم واضعون في عزمهم على إضفاء طابع إشكالي ومعقد على مثل هذه القضايا. فتباينات القوة التي ينظر عبرها الباحثون مابعد الكولونيين وسواهم تكافئ في تعقيدها - وتتدخل إلى حد بعيد - مع تلك الضروب من تباينات القوة التي تترجم عبرها ثقافات كاملة ومترجمون أفراد. وهنا، كما في غير مكان، ما يهم منظرى الترجمة مابعد الكولونيين هو المشكلات وصنوف التعقيد في قضية منهجية ما وليس فرض حلول دوجمائية ثابتة على هذه الأخيرة.

ففي كتابها موقع الترجمة: التاريخ، مابعد البنيوية، والسياق الكولونيالي (1992:47)، تتناول تيجاسويني نيرانجانا الفرعين العلميين التوأمين: النقد الأدبي والإثنوجرافيا، من حيث اصطدامهما بالترجمة. وهي تسائل النظرة التقليدية التي ترى إلى الترجمة بين اللغات بوصفها جسراً إنسانياً بين الشعوب، تلك النظرة التي تكفي بالتأكيد على ما يستخدمه الأنثروبولوجيون والإثنوجرافيون من "ترجمة بين الثقافات" حين يوفرون للجمهور الغربي معرفة بثقافات "مجهولة". فالسؤال مابعد الكولونيالي الذي كبنته هذه المقاربات الإنسانية (أو الكونية، أو المركزية الأوروبية) والذي لم يطرحه دارسو الأدب، والإثنوجرافيا الذين يتناولون الترجمة إلا منذ فترة قريبة، هو التالي: ما مدى تواطؤ الإنسانية في دراسات الترجمة الغربية مع المشاريع الكولونيالية المختلفة؟ وكما تتساءل نيرانجانا (1992:48): "هل ثمة في طبيعة المشكلات التي تطرحها دراسات الترجمة والإثنوجرافيا - وأنواع الحلول التي تتبناها - ما يعنو لخطاب الاستعمار، ويستعير منه، ويشرعنه، ذلك الخطاب الذي يتعهد مشروع الإمبريالية ويلتزم به؟".

وتمضي نيرانجانا لتلاحظ أنه في حين طور الإثنوجرافيون إحساساً بضروب عدم التوازن في القوة الثقافية وراحوا يحاولون التوسط بينها، فإن

«دراسات الترجمة... لا تبدو مدركةً بوجه عام ضرورة القيام بمحاولة لتفسير العلاقة بين اللغات "غير المتكافئة"». وما تُسقطه عبارتها "بوجه عام" هو واقعة أن كتابها ذاته يشكل جزءاً من حركة متنامية ضمن دراسات الترجمة لتفسير مثل هذه العلاقات غير المتكافئة. فنقد نيرانجانا لنظرية الترجمة "الحالية" (اقرأ: ما قبل الكولونيالية) يحدد، على الرغم من خطأ هذه النظرية، النقطة النوعية التي يحاول منظرو الترجمة مابعد الكولونياليين أن يُقحموا عندها تبصّراتهم:

تبيّن مفردات الحقيقة والزيف، والكفاية والقصور، أن نظرية الترجمة الحالية لا تزال تعمل في كنف المدلول المتعالي... فعلى الرغم من إدراك بعض الكتاب تلك البدايات الكولونيالية التي تسمّ دراسات الترجمة، ليس هنالك بعد أية محاولة جدية لاستكشاف العلاقة بين نوع السجلات التي تولّدها دراسات الترجمة (والافتراضات التي تشكّل أساساً لها) والتواطؤ مع البلاغة الليبرالية والإنسانية التي تسمّ الكولونيالية. (1992: 57-58).

ومع أن من الصعب أن نحدّد قوام "المحاولة الجديدة" التي تدعو إليها نيرانجانا، إلا أن دراستين مابعد كولونياليتين عن الترجمة كانتا قد ظهرتتا قبل العام 1992 (تاريخ نشر كتابها) في هيئة كتابين كبيرين، لم تكن نيرانجانا قد رأت منهما سوى كتاباً واحداً - هو كتاب رفايل - حين أرسلت عملها إلى المطبعة. وهذان الكتابان هما عمل فايسنت رفايل الإصابة بالكولونيالية (1988)، مع طبعة منقّحة عام 1993) حول دور الترجمة في هداية الإسبان للتاجالوج إلى المسيحية وعمل إريك تشيفيتز شعرية الإمبريالية (1991) حول دور الترجمة في فتح العالم الجديد واستعمارهِ. ويبقى أن نقد نيرانجانا لاستمرار سيطرة "المدلول المتعالي" (أو "المعنى الثابت" في النصّ المصدر أو الهدف) هو نقد يصحّ إلى حدّ بعيد على نظرية الترجمة الحالية. ومع أن مزيداً من منظري الترجمة يهاجمون الآن، أو يقلّلون من أهمية القضايا القديمة عن تكافؤ "المعنى" أو عدم تكافؤهِ بنصّين أو عن الترجمة "الأفضل" أو "الأصوب" أو "الأوفى"، إلا أن هؤلاء المنظرين لا يزالون أقلية.

وتبدأ نيرانجانا تحريها المقاربات الإثنوجرافية للترجمة بمقتطف مستمد من مقالة جاك ديريدا الشهيرة التي كتبها عام 1996، "البنية والدالول" (*) واللعب في خطاب العلوم الإنسانية. وهو مقتطف يفتح سجلاً من ثلاث خطوات:

(1) ولدت فروع الإثنولوجيا والإثنوجرافيا والأنثروبولوجيا الأوروبية من اكتشاف أوروبا للاختلاف الثقافي في الهوامش الكولونيالية؛ أي اكتشافها أن الشعوب في أجزاء أخرى من العالم تفكر وتتكلم وتعمل بطريقة تختلف عن الأوروبيين.

(2) دفع هذا الاكتشاف إلى شن هجوم منهجي على المركزية العرقية الأوروبية، وعلى فكرة أن المعايير الأوروبية هي (أ) كليات إنسانية، أو (ب) أكثر "طبيعية" من سواها من الأنظمة المعيارية؛ و

(3) ظل هذا الهجوم المعرفي على المركزية العرقية مركزياً عرقياً هو ذاته، سواء بوجه عام من حيث افتراضه ذاتاً أوروبية تسعى لدمج الآخر غير الأوروبي، أم من حيث التفاصيل المحددة مثل تفضيل الكتابة الأبجدية التي يكتبها على أمية "المحليين".

ولعل من الممكن أيضاً هذا التواء بين المركزية العرقية ومناهضتها على أفضل وجه من خلال مقبوس تستمده نيرانجانا من الأنثروبولوجي غونفري لينهارت:

حين نعيش مع المتوحشين ونتكلم لغاتهم، ونستعلم أن
نمثل تجربتهم لأنفسنا وبطريقتنا، فإننا نقرب من
التفكير مثلهم قدر الإمكان دون أن نكف عن كوننا
أنفسنا.

(*) الدالول: هي المفردة التي أضعها مقابل المفردة الإنجليزية sign، حين تأتي في السياق الأسنى والسميائي، وذلك بخلاف ما هو شائع من ترجمتها بـ "علامة" أو "إشارة". ومبررات ذلك هي أن كلمة دالول تلبى، في لفظها، ما قاله سوسور عن أن الـ "sign" هي اجتماع دال "signifier" ومدلول "signified"، وهي تحافظ على الجذر المشترك بين هذه المفردات وسواها، مثل الدلالة "significance" والتليل "signification"، كما أنها توفر كلمة "علامة" كمقابل للكلمة الإنجليزية "mark"، فضلاً عن أسباب أخرى مهمة. (م)

في النهاية، نحن نحاول تمثيل تصوراتهم على نحو منهجي في الأبنية المنطقية التي ترعرعنا على استخدامها.

مشكلة أن تصف الآخرين كيف يفكر أبناء قبيلة نائية... تبدأ بالظهور عموماً على أنها مشكلة ترجمة، مشكلة أن تجعل التماسك الذي يتسم به الفكر البدائي في اللغة التي يعيش فيها واضحاً قدر الإمكان في لغتنا.

وما هو تعليق نيرانجانا:

تُشتملُ نسبةٌ لينهارت الثقافية على نقدٍ ضمني لإهمال بعض الأنثروبولوجيين "العقلية البدائية" و"الفكر ما قبل المنطقي". غير أنه وهو يؤكد على وحدة الوعي الإنساني يقوم بنقلة غدت مألوفة الآن، مفادها أن اللغة التي "الفكر البدائي" ... يعيش فيها فعلياً" يجب أن تُترجم، وتُحوّل، وتوضّح في "لغتنا" (وهي هنا الإنجليزية). هكذا يغدو "البدائي" آخر الأنثروبولوجي الحضاري. ولأنّ علم المجتمع البدائي لا يعتمد على المنطق أو الاتساق فهو "مختلٌ وناقص بالمقارنة مع علمنا". ووحدة الوعي الإنساني لا تنفي - بل تساعد، في الحقيقة على بناء - تراثية داخلية: فالفكر البدائي يحتاج لأن يُترجم إلى ما هو حديث، لأنه ما ليس حديثاً بعد. (1992: 69-70).

فالدافع الأساسي وراء الترجمة في الإثنوجرافيا، كما تلاحظ نيرانجانا، هو الرغبة في معرفة الآخر. وهذه الإثنوجرافيا لا تفصلها سوى خطوة قصيرة عن افتراض أن "الفكر البدائي" لا يمكن معرفته إلا من قبل الإثنوجرافيين وقرائهم الغربيين، ذلك أن "البدائيين" الذين يفتقرون إلى "الأبنية المنطقية التي ترعرعنا على استخدامها"، لا يعرفون أنفسهم على الإطلاق. وهو افتراض لا تفصله سوى خطوة

قصيرة أخرى عن الاعتقاد بأن "البدائيين" لا يمكنهم أن يتكلموا في حقيقة الأمر إلا بلسان الإثنوجرافى، وأن كلام "البدائي" أو "الهمجى" هو شكل من الصمت الذى ينبغى أن يُترجم إلى كلام أوروبى كما يمكن سماعه. وهذه الفكرة بدورها تفضى إلى تصوّر غائى للتاريخ، بوصفه تقدّمًا من ماضٍ بدائى إلى غاية أو نهاية حديثة تبدو على نحو لافت أشبه بالحضارة الأوروبية المعاصرة. والفكرة هنا هى أن كل شىء فى العالم يختلف عن الناظر الغربى هو "ماضى" العرق البشرى، وأن "أولئك الآخرين" هم مراحل أبكر فى السيرورة التطورية التى تنتج فى النهاية الذات الأوروبية.

وعند نيرانجانا (1992: 71-72) أن المعرفة المترجمة تبدو شفافة لكنها ليست كذلك؛ فهى تلقى قناعًا على ضروب عدم التكافؤ بين الثقافات، وتغذى من افتراض تاريخ إنسانى كونى يسير بنا جميعًا فى الاتجاه ذاته، من الطفولة إلى الرشد. ويمكن أن نرى هذه النظرة المركزية العرقية فى مصطلحات أنثروبولوجية مثل "النظام الإقطاعى" أو "مرحلة الصيد"، التى تكبت العلاقات غير المتناظرة بين الثقافات بجعلها ثقافات معينة تمثيلات رمزية لطفولة البشرية. هكذا تبدو الثقافة أو اللغة "الأضعف" أو "الخاضعة" نائية بالمعنيين الزمنى والمكانى، فهى بعيدة جغرافيًا عن أوروبا و"قديمة" ثقافيًا، مقترنة بصورة غير واعية مع الأوروبيين الأصليين قبل ألفين من السنين، أو مع اليونان الأصليين قبل ثلاثة آلاف من السنين. فهى، بعبارة أخرى، ليست مختلفة وحسب، بل أكثر بدائية. وهذا ما يخلق، كما تشير نيرانجانا، حالة من التناقض أو النشاز المعرفى بالنسبة للإثنوجرافى الذى يعيش فى النهاية مع هؤلاء القوم الذين ينتمون إلى آلاف مضت من السنين فكيف يمكن لهؤلاء "البدائيين" أو "الهمج" أو "البشر القدماء" أن يتواجدوا فى الحاضر؟ والحل الأنثروبولوجى، كما تشير نيرانجانا (1992: 79)، هو تصوّر اختلاف مهم بين التجربة الميدانية والتقارير الذى يُكتب عنها. الحل هو التأكيد على "التعاصر"، على واقعة أن الثقافتين تعيشان الزمن ذاته، ذلك أن «إنكار التعاصر يزيل الآخر من وضعية الحوار" ويسهم فى تبرير الكولونىالية فكريًا».

وتوضح إحدى دراسات الترجمة مابعد الكولونىالية المبكرة والنافذة، وهى دراسة طلال أسد التى كتبها فى العام 1987 بعنوان "مفهوم الترجمة الثقافية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية"، أن هذا "الحل" لا يحل المشكلة فى واقع

الأمر. ويتكئ كل من جاكومون ونيرانجانا كثيرًا على سجال أسد في تطوير سجاليهما. فأسد كان أول من لفت الانتباه النقدي إلى ضروب عدم التكافؤ الثقافي في الترجمة. وفي حين يستكشف كل من جاكومون ونيرانجانا كثيرًا من الأفكار الموحية التي قدمها بتفصيل أكبر بكثير مما نجده لديه، إلا أن أسد يشدد على نقطة لا يلتقطها أيُّ منهما: أن الإثنوغرافيين ينزعون إلى افتراض أنهم يفهمون "المحليين" أفضل مما يفهم "المحليون" أنفسهم، ولذلك ينزعون إلى "قراءة ما هو ضمنى في الثقافات الغريبة" (أسد 1986: 160). وهذا ينبع جزئيًا، كما يشير أسد من اختلاف بنى بين عمل الإثنوغرافى وباحث الترجمة اللغوى:

ففى حين يواجه الأخير مواجهة مباشرة قطعة محددة من خطاب مُنتج ضمن المجتمع المدروس، خطاب يُضفى عليه من ثم الطابع النصي، فإن الأول يجب أن يبنى الخطاب بوصفه نصًا ثقافيًا من خلال معانٍ ضمنية قائمة فى سلسلة من الممارسات.

وبعبارة أخرى، فإن "الترجمة الثقافية" فى الإثنوغرافيا ليست عملية ترجمة نصوص ثقافية معينة بل تمتين تشكيلة واسعة من الخطابات الثقافية وتحويلها إلى نص هدف ليس له بمعنى ما أى "أصل"، أو نص مصدر وعلى الأقل ليس له نص مصدر وحيد- كما أن العلاقة بين الخطابات الثقافية المصدر التى يدرسها الإثنوغرافيون والنصوص الهدف التى ينتجونها هى علاقة إشكالية أكثر بكثير من تلك التى بين النص المصدر والنص الهدف التقليديين فى دراسات الترجمة.

وهذا الاختلاف ليس مجرد اختلاف بنى. فهو لا يقتصر على النظر إلى "المحليين" بوصفهم عاجزين عن الإفصاح عن ثقافتهم بطريقة يمكن أن تكون مفضية إلى مزيد من الترجمة التقليدية؛ بإنتاجهم، مثلاً، نصًا مصدرًا متماسكًا يصف أنظمة الاعتقاد الدينية والممارسات الاجتماعية لديهم كيما يترجمه الإثنوغرافى إلى لغة أوروبية. فهذا الافتراض وحده يبدو كما لو أنه يقتضى من الإثنوغرافى الأوروبى أن "يضيف التماسك" على فهم للذات ما قبل منطقى.

ويفترض الإثنوغرافيون أيضًا، كما يرى أسد أن "المعنى" الذى يتبَيّنونه فى الثقافة "المحلية" هو معنى غير واع؛ أى أنه على نحو ما غير متاح مطلقًا للفهم

الذاتى؛ وهذا ما يعنى فى الحقيقة أنه متاح لفهمهم فقط. وكما يشير أسد، فإن بعض الإثنوغرافيين البريطانيين عقدوا مقارنة بين عملهم وعمل المحلل النفسى الذى يزيح النقاب عن المادة "المكبوتة"؛ وفى المقبوس التالى من ديفيد بوكوك، فإن التشديد وعلامات التعجب قد أضافها أسد (1986:161-162):

باختصار، يمكن أن نعتبر عمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية فعلَ ترجمةٍ بالغِ التعقيد يتعاون فيه الكاتب والمترجم. وهذا ما يشبه أشدَّ الشبه تلك العلاقة بين المحلل النفسى وموضوعه. فالمحلل يدخل العالم الخاص لموضوعه كيما يتعلم قواعد لغته الخاصة. فإذا لم يَمضِ التحليل إلى أبعد من ذلك لا يكون مختلفاً عن الفهم الذى يمكن أن يتواجد بين أى شخصين يعرفان أحدهما الآخر معرفة جيدة. [!] وهو يغدو علمياً بقدر ما تُترجم لغة الفهم الصميمى الخاصة إلى لغة عامة، مهما تكن اختصاصية من وجهة نظر الشخص غير الاختصاصى. غير أن فعل الترجمة لا يشوّه تجربة الموضوع الخاصة ويكون مقبولا لديه، فى الحالة المثلى، وكإمكانية على الأقل، بوصفه تمثيلاً علمياً له. وبالمثل، فإن نموذج الحياة السياسية عند النوير كما يظهر فى عمل إيفانز بريشارد هو نموذج علمى ذو معنى بالنسبة لزملائه من علماء الاجتماع بوصفهم علماء اجتماع، وهو يستمدّ فعاليته من كونه ينطوى على إمكانية قبوله لدى النوير فى وضعٍ مثالى ما يمكن أن يُفترض فيه أنهم مهتمون بأنفسهم كبشر يعيشون فى مجتمع.

دعونا نتفحص هذا المقطع أطروحةً أطروحة:

(1) "يمكن أن نعتبر عمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية فعلَ ترجمةٍ بالغِ التعقيد يتعاون فيه الكاتب والمترجم".

(2) الإثنوغرافى، مثل المحلل النفسى، "يتعاون" مع "الكاتب المحلى" (الذى يُفترض أنه كاتب جمعى أو ثقافة) من خلال دخوله "العالم الخاص لموضوعه كيما يتعلم قواعد لغته الخاصة".

(3) هذا "الدخول" أو السبتر يخلق بين الإثنوغرافى و"الكاتب المحلى" أو الثقافة المحلية نوعاً من "الفهم الذى يمكن أن يتواجد بين أى شخصين يعرفان أحدهما الآخر معرفة جيدة".

(4) الخطوة الأخرى التى يقوم بها الإثنوغرافى هى جعل هذا الفهم الخاص فهماً "علمياً" بتدوينه ونشره.

(5) "غير أن فعل الترجمة لا يشوّه تجربة الموضوع الخاصة ويكون مقبولاً لديه، فى الحالة المثلى، وكإمكانية على الأقل، بوصفه تمثيلاً علمياً له"، ولذلك فإن عمل إيفانز بريشارد عن النوير هو عمل "ينطوى على إمكانية قبوله لدى النوير فى وضع مثالى" ما يمكن أن يُفترض فيه أنهم مهتمون بأنفسهم كبشر يعيشون فى مجتمع".

واللافت أن "التعاون" المشار إليه فى (1) و"الفهم الذى يمكن أن يتواجد بين أى شخصين يعرفان أحدهما الآخر جيداً" المشار إليه فى (3)، كلاهما يقتضيان عملياً ما يكاد أن يكون سلبية مطلقة من قبل "الكاتب" ونشاطاً تأويلياً طاعياً من قبل "المترجم" أو الإثنوغرافى. فهذا الأخير "يدخل" و"يتعلم" (2)، "يترجم" و"يدون" (4)، ولا "يشوّه" (5). وهكذا يتم تصور "الكاتب المحلى" أو الثقافة المحلية على أنها المشهد السلبي المنفعل لمثل هذه النشاطات أو الفعاليات.

والمجال الوحيد الذى يتم فيه تصور "الكاتب المحلى" كمشارك فاعل فى هذا "التعاون" هو وضع "مثالى" يقوم "كإمكانية" (5) أى أنه وضع إشكالى إلى أبعد الحدود. فمحصلة نشاط "الكاتب المحلى" حتى فى هذا الوضع المثالى والإمكانى تتمثل بـ"قبول" (وربما رفض) ترجمة الإثنوغرافى؛ حيث يتم تصور "الكاتب المحلى" على أنه لا يمتلك أية قدرة على القيام بتلك الترجمة أو حتى التأثير عليها، بل يقتصر الأمر لديه على قبولها أو عدم قبولها. أما "الوضع المثالى" الذى يمكن أن يُفترض فيه أنهم مهتمون بأنفسهم كبشر يعيشون فى مجتمع" فهو إسقاط صريح لمثال إدراك الذات الأوروبى على الثقافة "المحلية". وما يتخيله بوكوك فى حقيقة

الأمر هو "وضع مثالي" يكون فيه "الكاتب المحلي" في آن معاً "محلياً" (يمتلك معرفة بثقافته هي معرفة من يعيش فيها) و"أوروبي" أو "إثنوغرافي" (يمتلك إدراك الذات الغربي والمهارات التحليلية الغربية). وهذه صورة تقدم الموضوع "المحلي" أو مابعد الكولونيالي على أنه:

(أ) جاهل، متخلف، غير مدرك،

(ب) صامت يحتاج إلى صوت "الإثنوغرافي" أو صوت "مترجم" أوروبي آخر كيما يتكلم،

(ج) عاجز عن القيام بأي شيء يتعدى تبين صدق "ترجمة" الإثنوغرافي أو زيفها ولو تمثل العادات الأوروبية والكلام الأوروبي.

هكذا، تتماشى هذه الصورة تماماً مع صور مأزق التابع "المتعلم" أو "المتمثل" التي يقدمها المنظرون والروائيون والمناضلون مابعد الكولونيين بدءاً من فرانز فانون وصولاً إلى سلمان رشدي. وفي هذا البناء الإيديولوجي، فإن الهندي أو الأفريقي الذي يحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة ويكون بروفيسوراً في جامعة أوروبية أو أمريكية كبرى وينشر كتباً ودراسات في أي موضوع يظل، بالمعنى العميق والمهيمن، ذلك "المحلي" الصامت الذي يحتاج إلى صوت المراقب الغربي كيما يتكلم، ويحتاج إلى سبر المحلل الغربي لكي يتوصل إلى فهم ذاته، فلا يستطيع في النهاية سوى أن يهز رأسه بالموافقة على ما يكتبه "المترجم" الغربي. وكما يعلق أسد (1986:161)، فإنه "إذا ما كانت للمترجم الأنثروبولوجي، شأنه شأن المحلل، تلك السلطة النهائية في تحديد معاني الموضوع، فإن هذا المترجم هو الذي يغدو الكاتب الفعلي للآخر". وبإلهما من تعاون وفهم صميمين بين أصدقاء.

وليست هذه، إذن، سوى مراجعة بالغة العمومية للوضع الراهن كما وصفه منظرو الترجمة مابعد الكولونيين منذ فترة قريبة. وفي "النرد" مابعد الكولونيالي أو "الأسطورة" مابعد الكولونيالية التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل، ليس هذا الوضع سوى حالة وسيطة أو انتقالية بين ماضي لا يُطاق ومستقبل أفضل. وهو وضع يتم تصوره بلغة الهجنة التي تسم تلك الانتقال، بوصفه خليطاً من ضرور قديمة (بقاء تباينات القوة الكولونيالية حتى بعد الاستقلال) وتوقع ضروري من التحسن في المستقبل (حرية فكر وتعبير متزايدة). وسوف نستكشف في الفصلين

التاليين: الثالث والرابع، تلك الأدوار التي لعبتها الترجمة في حالة الاستعمار الماضية. أما في الفصل الخامس فسوف نتتبع آمال منظري الترجمة مابعد الكولونياليين المتعلقة بالمساهمات التي سوف تضطلع بها الترجمة في المستقبل الذي يُصَفَّى فيه الاستعمار.

[3]

**الترجمة بوصفها إمبراطورية:
السجل النظريّ**

دعونا نلتفت الآن إلى تاريخ الترجمة "الإمبراطورية" قبل ولادة المقاربات مابعد الكولونيالية، حيث نعى بالفكر القديم الذى أدرك الصلات الداخلية بين الترجمة والإمبراطورية، خاصة تلك الأفكار التى:

(أ) تتناول تلك الصلات تناولاً مباشراً مَنَحًا أو قَنَحًا، أو فى خدمة الدقة التاريخية؛ أو

(ب) تُلمعُ إلى تلك الصلات بشكل غامض باستمدادها استعارات من الموضوعات أو الثيمات الإمبراطورية؛ أو

(ج) تضيف طابعاً مثاليًا أو "تعمى" على تلك الصلات فى الوقت الذى تترك فى سجلها آثاراً تدلّ على التاريخ الإمبراطورى.

والحال أن الالتفات إلى تاريخ نظرية الترجمة والعين على الموضوعات أو الثيمات الإمبراطورية يمكننا من أن ندرك إدراكاً عميقاً فائدة المقاربات مابعد الكولونيالية. وكما رأينا فى الفصل الأول، فإن الترجمة فى تعريفها التقليدى، بوصفها عملية تروم التوصل إلى أفضل تكافؤ دلالى ممكن بين نصين فى لغتين مختلفتين، كان أول من نظر لها ماركوس توليوس شيشرون (106-43 ق.م). وفى عمله "عن الخطيب" (55 ق.م)، و"عن أفضل أنواع الخطباء" (51 ق.م) وسواهما من النصوص، يميز شيشرون بين ممارسته الترجمة وطرائق سابقه الذين يترجمون كلمة مقابل كلمة، ويرى أن الأهم بكثير هو (أ) النجاح فى استمالة الجمهور الهدف بلغة يشعرون معها بالراحة، و(ب) تطوير الخطيب معجمه ومهارته السجالية فى اللغة الهدف وليس اتباع النص المصدر بدقة المؤسوس. وقد قام كل من هوراس (كوننتيوس هوراتيوس فلاكوس 85-8 ق.م)، فى فن الشعر

(20 ق.م)، وأولوس جيلوس، في ليالى أثينا (حوالى 100م)، بتطبيق هذه النظرة على الأدب، كما طبقها جيروم (أوسيبوس هيرونيوموس) (347-419/420 م) على ترجمة الكتاب المقدس وسواها من الترجمات الدينية في رسالته إلى باماخيوس (395 م) وغدت في عصر النهضة سنة مقررّة في الترجمة، وبانتت تُعرّف اليوم على نحو شائع بذلك المصطلح الذى سكه لها جيروم، الترجمة معنى مقابل معنى.

ولأنّ الترجمة معنى مقابل معنى هي نظرية الترجمة السائدة في الغرب، ولأنّ لهذه النظرية جذورها عند شيشرون، فإنه غالباً ما يُنظر إلى شيشرون على أنه أول منظر للترجمة.

أباطرة وشعوب شريفة

يتمثل الأثر الرديء الذى تتركه هذه النظرة الضيقة إلى الترجمة في أنها تحجب عن أنظارنا وجود تعليقات على الترجمة أقدم لا تنهل من هذا التقليد أو التراث. فشيشرون ليس أول منظر للترجمة، بل يقتصر أمره على أنه كان أول من صاغ شيئاً يعتبره معظم الناس اليوم المقاربة "الصحيحة" للترجمة. والنظر إلى الترجمة بوصفها عملية لغوية محض تنقل المعانى سليمة من لغة إلى أخرى، والنظر إلى نظرية الترجمة بوصفها مجموعة من القواعد أو التوجيهات التى ترشد هذا النقل، يجعلان من الصعب أن نرى، ومن الأصعب أن نعلم كيف نتعامل مع، تلك التعليقات التى نجدها فى أضرحة أمراء أليفانتين من أواسط الألفية الثالثة ق.م الميلاد حتى أواخرها. وكما تلاحظ إنغريد كورز (1985) فى دراستها الأسرة لهذه الإشارات القديمة إلى المترجمين فى مصر الفرعونية القديمة، فإنّ الأمراء الذين تظهر نقوشهم فى هذه الأضرحة يصفون أنفسهم بأنهم "رعاة المترجمين"؛ وتحكى هذه النقوش قصصاً عديدة عن الصفقات التى عقدها أولئك الأمراء مع النوبيين:

أرسلنى جلالته وحدى مرة أخرى. وانطلقت على درب أليفانتين فزرت عدداً من البلدان خلال ثمانية أشهر. ثم عدت من هذه البلاد ومعى هدايا وافرة جداً، لم يُجلب مثلاً إلى هذه الأرض من قبل... لقد فتحت هذه البلدان. وذلك ما لم يفعله أى صديق أو راعٍ للمترجمين

ممن مضوا إلى يام من قبل. (أوردته كورز
(215:1985)

فهنا ثمة من يشير إلى مترجمين قبل شيشرون بأكثر من ألفي عام؛ ولأن راعي المترجمين هذا، حارخوف، لا يخبرنا ما الطريقة الأفضل في تحقيق تكافؤ دلالي بين النصوص، فإن تعليقاته لا تبدو شبيهة بنظرية في الترجمة على الإطلاق. فما الذي يمكن أن نقوله عن هذه التعليقات؟ إنها ضروب من التوصيف لاستخدام المترجمين، وليست تعليمات لهم، فما نفعها إذن؟

سوف نرى في الفصل الخامس كيف تفتح مقاربات الترجمة مابعد الكولونيالية خيارات عملية جديدة أمام المترجم. أما الآن فإن من المهم أن نلاحظ أن ما من سبب يضطر نظرية الترجمة لأن تقول للمترجم كيف يترجم. كما أن من المهم بالنسبة للمترجمين أن يعلموا، مثلاً، كيف صيغت لأول مرة تلك القواعد والإرشادات التي يعتبرونها الطريقة الصحيحة الوحيدة التي يجب اتباعها، وكيف تغيرت عبر القرون، ومتى وكيف وفي أية ظروف غدت معايير، وكيف تم تحديثها. فهذا النوع من التاريخ يساعد المترجمين على وضع معايير الترجمة ضمن منظور أوسع، ورؤيتها كجزء من كل تاريخي أكبر، ولعلها تساعدنا بذلك على المغامرة أبعد منها في سياقات مناسبة، وعلى توسيع ذخيرتهم من طرائق الترجمة أبعد من المنظور الضيق الذي وضعه التقليد الصارم السائد.

وهذا هو على وجه الدقة ذلك النوع من التاريخ الذي تشجعه المقاربات مابعد الكولونيالية. وكما تقول كورز (213:1985):

لقد نزع المصريون إلى اعتبار الأمم الأخرى ولغاتها "بربرية". غير أنهم، على الرغم من تحيزاتهم الثقافية واللغوية المركزية الإثنية، لم يتمكنوا من تجاهل اللغات الأجنبية تجاهلاً مطلقاً، وكان عليهم أن يعتمدوا على خدمات المترجمين في علاقاتهم التجارية مع الشعوب الأخرى...

والسؤال الذي يهمننا هنا: ما الذي دفع أمراء أليفانتين لأن يصبحوا "رعاة للمترجمين"، كما دعوا أنفسهم

صراحةً، وما الوظائف والمسئوليات التي كان يتولاها هؤلاء في ظلّ فراغة الأسرة السادسة.

تتصّى كورز التطور التاريخي للعلاقات بين مصر الفرعونية والنوبة، من مرحلة السلام الطويلة التي ازدهرت فيها الحرفة والتجارة في المملكة القديمة إلى وقت لاحقٍ "دخلت فيه فكرة استعمار النوبة السفلى عقول المصريين" (215:1985). لكنهم قرّروا أنهم لا يريدون السيطرة على النوبة أو السودان، واستوطنوا أليفانتين بوصفها جبهتهم الجنوبية وحملوا أمراء أليفانتين مسئولية القيام بمهمة أبسط هي استكشاف الجنوب، والتجارة معه، والإغارة عليه. وربما كان هؤلاء الأمراء نصف نوبيين هم أنفسهم، وكانوا في جميع الأحوال يتكلمون اللغات النوبية بطلاقة. ومن هنا اللقب "رعاة المترجمين" (مع أنّ هذه النقوش، كما تلاحظ كورز، لا تصف أيّ ترجمات فعلية، بل منجزات دبلوماسية وحسب).

وثمة معلق آخر على الترجمة المصرية لم يشع وصفه بأنه "منظّر" للترجمة، ألا وهو المؤرخ الإيوني القديم هيرودوت (ربما 484 - 420/430 ق.م)، الذي وضع كتابه في التاريخ في أواسط القرن الخامس ق.م وكرّس جزأه الثاني لتاريخ مصر وانتقال الديانة والفلسفة المصريتين إلى اليونان. ويُعنى هيرودوت بالترجمة في مواضع كثيرة من كتابه، وإن يكن مروراً وعلى نحو عابر. غير أنه، شأن النقوش على ضريح حارخوف، لا يقول للمترجم ما الطريقة الأفضل لتحقيق التكافؤ الدلالي مع النصّ المصدّر، ولذلك لم يُنظر إلى تعليقاته على أنها نظرية في الترجمة.

بيد أنّ هنالك موضعاً يُعنى فيه هيرودوت بالترجمة صراحةً وعلى نحو يمكن أن تربطه علاقة وثيقة جدًا بدراسة الترجمة بوصفها إمبراطورية، لدرجة أننا يمكن أن نعتبر هذا الموضع أول دراسة "مابعد كولونيالية" للترجمة. فهو يحكي قصة الملك المصري بسميتاك، أحد الملوك الاثني عشر الذين عقدوا معاهدةً ألا يعتدى أحدهم على الآخر: فقد مضى عهد هؤلاء الملوك على ميثاقهم، حتى كان موعدهم المعتاد لتقديم القرابين، وحين أتى كبير الكهنة بالكؤوس الذهبية كانت منقوشة سهواً. فلما وزّعها لم يجد واحدة يقدمها لبسميتاك الذي كان موقعه في آخر الصف، وكان يضع على رأسه خوذة من البرونز كعادة الملوك، وحين وجد نفسه بلا كأس، قتم خونته ليتناول بها حصته من الشراب وهو لا يقصد سوءاً، لكن

الملوك تذكروا عندئذ النبوءة القديمة التي تقول: إنَّ من يتناول الشراب المقدس من كأس برونزية سوف يغدو ملك مصر الأوحى، وقاموا بتجريدته من سلطاته ونفوه إلى منطقة المستنقعات وحظروا عليه مغادرة منفاه، أو الاتصال بأي صورة من الصور ببقية الأقاليم. وراح بسميتاك الذى اضطرر قلبه بنار السخط يخطط للانتقام، لكنه لم يستطع إلى ذلك سبيلاً، حتى جاء يوم اضطرت فيه أحوال الطقس السيئة جماعة من البحارة من أيونيا (بلد هيرودوت) وكاريا أن ينزلوا على ساحل مصر. فاتصل بسميتاك بهؤلاء وأقام معهم صداقة، وأفاد من عونهم فى هزيمة الملوك الأحد عشر وعزلهم. وإلى هذا الحد، فإنَّ القصة هى قصة مألوفة تماماً فى حكايات الإمبراطورية: حيث يجد الملك المطرود حلفاء أجنبى ويعود للإطاحة بخصومه فى الوطن. ولأنَّ الحلفاء الأجنبى تجب مكافأتهم، ولأنَّ المكافأة يجب أن تكون متناسبة مع استعادة الملك للعرش، فإنَّ النتيجة هى خرق مُحْبِذ للحدود العازلة، وإقامة تواصل بين الثقافات يفضى إلى الترجمة:

أعطى بسميتاك للإيونيين والكاريين الذين أعانوه على استعادة عرشه قطعتين من الأرض، تقابل إحداهما الأخرى على ضفتى النيل، أطلق عليهما اسم المعسكرين، وإضافةً إلى هبة الأرض أوفى بجميع الوعود التى قطعها لهم. بل بلغ الأمر به أنه عهد إليهم ببعض الصبيان المصريين لكى يتعلموا اليونانية، وكان تعلمهم اللغة أصل طبقة المترجمين المصريين. وكانت الأرض التى استقرَّ فيها الأيونيون والكاريون، وعاشوا سنوات عديدة، تقع على مسافة قصيرة باتجاه البحر من بوباستيس، عند مصب النيل قرب بلسيوم. لكنَّ أمازيس أخرجهم لاحقاً منها وجاء بهم إلى ممفيس، ليكونوا بجانبه ويحموه من شعبه. وكان هؤلاء أول الأجنبى الذين عاشوا فى مصر، وبعد استقرارهم هناك، بدأ اليونانيون علاقاتهم وتعاملاتهم المنتظمة مع المصريين... (أورده روبنسون b ١٩٩٧ : ٣).

كيف فتحت مصر حدودها لليونانيين أول مرة؟ ما مصدر معرفة اليونان بتاريخ مصر في تلك الفترة؟ كيف بدأت الديانة والفلسفة المصريتين بالانتقال إلى اليونان التي كانت آنذاك بدائية تمامًا؟ عبر تدخل عسكري: ملك منفى بحاجة إلى حلفاء أجنبى.

كيف تُربّ المترجمون المصريون الأوائل؟ عبر امتتان ذلك الملك وبعد نظره: فقد أدرك أنه مادام قد منح حلفاءه اليونان أراضي مصرية واسعة، فإنه قد ينتفع كثيرًا من وجودهم، ولذلك أرسل صبيان مصريين ليعيشوا معهم ويتعلموا اليونانية في عمر باكر بما يكفى لأن يتعلموا تلك اللغة بطلاقة، ويتعلموا ترجمتها.

تصعيد الإمبراطورية: شيشرون وهوراس

لقد اختفى هذا الاهتمام الصريح بالاستخدام الإمبراطورى للترجمة، أو بالطبيعة الترجيمية للإمبراطورية، قرونًا كثيرة. وكما رأينا في المقطع السابق، فإن الترجمة قد نظر إليها بوصفها مسألة تقنية ولغوية محض، لا تعنى إلا بنقل المعانى من لغة إلى أخرى، فلا تقترن على الإطلاق بالقضايا السياسية مثل الهيمنة والإخضاع، التمثيل والمقاومة. غير أن العلاقة بالإمبراطورية لم تختف كليًا، بل تراجعت إلى الخلف وحسب، ودُفِعت إلى هوامش اهتمام القراء. لكنها عادت إلى البروز بعد عدة قرون، في العصور الوسطى وبعدها، خاصة أثناء إعادة فتح إسبانيا وفي عصر الإمبريالية الأوروبية. وسوف نلقى في نهاية هذا الفصل نظرة عن كثب إلى عودتها هذه إلى البروز. أما الآن، في هذا المقطع والمقطعين اللذين يليان، فدعونا ننظر كيف وُضِعت الإمبراطورية في خلفية النقاش الذى دار حول الترجمة: هنا من خلال مقبوسات مختارة من شيشرون وهوراس؛ وفي المقطع التالى من خلال إضفاء الطابع المثالى على التقليد القديم والقروسطى القائل بـ"ترجمة المعرفة والإمبراطورية" *translatio studii et imperii*؛ وفي المقطع الذى يليه من خلال استعارة "أخذ الأصل أسيرًا"، عند جيروم، ودانييل الميرلاى، وجون فلوريو والرومانتيكيين الألمان.

منذ أيامهما وكل من شيشرون وهوراس يُعتبر أبنا لنظرية الترجمة، خاصة - كما رأينا أعلاه - للنظرية اللغوية في الترجمة، تلك النظرية التى تقوم على

التقطيع، أى على قضية طول المقطع (الكلمة، العبارة، الجملة) الذى يجب أن يختاره المترجم للترجمة، قبل أن يمضى إلى غيره فى النص. ومع أن شيشرون وهوراس لم ينظرا - بل لم يأتيا على ذكر الترجمة معنى مقابل معنى، وهى نظرية الترجمة "المقطعية" الأشد نفوذاً خلال الألفى سنة الماضية؛ لأن معنى مقابل معنى هو مصطلح كان قد سكه جيروم فى رسالته التى كتبها إلى باماخيوس فى العام 395، كما أسلفنا - إلا أن شيشرون وهوراس حذرا على وجه التحديد من الترجمة كلمة مقابل لكلمة (verbum [pro] verbo)، ليأتى جيروم بعد ذلك ويسك مصطلح الترجمة معنى لمعنى (sensus de sensu) بالقياس على المفهوم المقطعى، أى ترجمة كلمة، ثم الانتقال إلى الكلمة التالية وترجمتها.

وعلى مدى تاريخ نظرية الترجمة، سيواصل المفكرون اللاحقون، فى أوروبا خاصة كما فى سواها، الاستشهاد بشيشرون وهوراس على نحو خارج عن السياق بغية تعزيز ما كان يغدو تدريجياً مقاربة الترجمة المسيطرة التى غدت المقاربة الوحيدة المقبولة فى نهاية المطاف. فالعبارتان الشيشرونية والهوراسية الشهيرتان: "لم أر ضرورة لأن أترجم كلمة مقابل كلمة، بل حافظت على الأسلوب العام وقوة اللغة" (شيشرون)، و"لا تعنى بالنقل الحرفى كالمترجم ضعيف الفؤاد"، (هوراس) تكادان تقنسان أو يلْمَع إليهما فى كل مقالة عن الترجمة أو تعليق عابر عليها فى أوروبا حتى يومنا هذا، وعادة ما يكون ذلك فى سياق غريب عن الدافع الذى وقف وراء سجالي شيشرون وهوراس. فقد بين غلاين نورتن (1984) أن هوراس بشكل خاص قد أسيئت قراءته بعدد مدهش من الطرائق المختلفة، الأمر الذى يعود بقدر كبير إلى أنه عادة ما يُستشهد به خارج السياق. أمّا حين نضع تعليقه على المترجم ضعيف الفؤاد فى سياقه، فلا يكون من الصعب أن نفهم ما ينطوى عليه:

من العسير معالجة موضوع مطروق على نحو جديد،
ولأنت أدنى إلى الصواب لو شطرت قصة طروادة إلى
فصول، مما لو أنتجت قصة غير معروفة ولا عهد
للناس بها. ولعلك تجعل العالم ملكاً خاصاً، ما دمت لا
تتسكع فى الطريق المعبد الممهود، ولا تُعنى بالنقل
الحرفى كالمترجم ضعيف الفؤاد، ولا تنتهى بك

المحاكاة إلى الوثوب في حفرة يقعدك الخجل أو طبيعة
الإنتاج ذاته عن تحريك ساكن للخلاص منها، ولا تبدأ
كما بدأ كاتب الملحمة قديماً: "سأغنى قصة بريام
والحرب المشهورة".

هذا السياق الأوسع لتعليق هوراس يجلو بوضوح أشياء كثيرة. أحدها هو أنه
لا يخاطب من نعتبره مترجماً، أى ذلك الشخص الذى يقوم بتحويل معنى نص ما
إلى لغة أخرى على نحو دقيق يمكن التعويل عليه؛ بل يخاطب الكاتب الذى يعيد
حكاية القصص القديمة؛ وهى فى هذه الحالة المحددة قصة هزيمة اليونان فى
طروادة كما حكاها هوميروس فى الإلياذة. فالإعادة التخيلية للحكاية والتى غالباً ما
يُشار إليها فى تاريخ الأدب ونظرية الترجمة باسم "المحاكاة الحرة"، يمكن النظر
إليها بوصفها ترجمة، شريطة أن يكون ذلك بأوسع معنى ممكن. وفى هذا السياق،
فإن هوراس يحذّر الكاتب على وجه التحديد لئلا يتمسكوا بالأصل ذلك التمسك
المفرط والمغالى. والشئ الآخر الذى يوضحه هذا السياق الأوسع هو أن عناية
هوراس منصبّة على أصالة الكاتب ("معالجة موضوع مطروق على نحو جديد")،
التى يعرضها صراحةً بلغة الملكية الخاصة: "لعلك تجعل العالم ملكاً خاصاً".
والملكية ثيمة سوف يعيدنا إليها إريك تشيفيتز فى الفصل الرابع؛ أما الآن، فلننتبه
وحسب إلى ما يبقى ضمناً فى نصيحة هوراس: أن "العالم" يونانى و"الملكية
الخاصة" رومانية. فما يدعو إليه هوراس الكتاب الرومان لا يقتصر على إشهار
أصالتهم إزاء النصّ الأصلى (ما يعنى الانحراف اللافت عن تعريف المترجم الذى
ورثناه من ألفى سنة من نظرية الترجمة) بل يتعداه إلى تملك روما الإمبراطورية
ثقافة اليونان. فما كان يونانياً و"عالمياً" سوف يغدو الآن رومانياً و"خاصاً"، ملكاً
خاصاً لكاتب رومانى لا يعود بذلك مديناً لتفوق اليونان الواضح. فروما لم تكن قد
أطاحت عسكرياً بالإمبراطورية اليونانية إلا منذ عقود، بدأت فى أواخر القرن
الثالث وبلغت ذروتها فى أواسط القرن الأول ق.م، والمشروع مابعد الكولونىالى
الذى وُضع أمام الكتاب الرومان فى أعقاب ذلك الفتح هو أن يملكوا لروما الثقافة،
والأدب، والفلسفة، والقانون اليونانى وسواهم، وأن يفعلوا ذلك بطريقة تبرز أصالة
الرومان، وتقطع أواصر المديونية إلى "عظماء" اليونان التى كانت إمبراطورية
ذات مرة.

بل إنَّ تَمَلُّكَ اليونان يبدو أوضح وأجلى لدى شيشرون، الذي عُنِيَ في كرَّاسه
"عن أفضل أنواع الخطباء" بتمثُّل الخطابة اليونانية وجلبها إلى روما:

لَمَّا كَانَ هُنَاكَ ضَرْبٌ وَاحِدٌ وَحَسَبٌ مِنَ الْخُطَابَةِ، فَإِنَّمَا
نَبْحَثُ لِنَعْرِفَ مَا طَبِيعَتُهُ. إِنَّهُ ذَلِكَ الضَّرْبُ الَّذِي ازْدَهَرَ
فِي أَثِينَا... وَلَمَّا كَانَ هُنَاكَ سُوءُ إِدْرَاكِ مُطَبَّقٍ لَطَبِيعَةِ
هَذَا الْأَسْلُوبِ فِي الْخُطَابَةِ، اعْتَقَدْتُ أَنَّ مِنْ وَاجِبِي الْقِيَامَ
بِمَهْمَةٍ سَتَكُونُ مُفِيدَةً لِلطَّلَابِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهَا لَيْسَتْ
ضَرُورِيَّةً بِالنِّسْبَةِ لِي شَخْصِيًّا. وَمَا أَقْصَدُهُ هُوَ أَنَّي
قَمْتُ بِتَرْجُمَةِ الْخُطْبِ الْأَشْهَرِ لِاثْنَيْنِ مِنْ أَفْصَحِ الْخُطَبَاءِ
الْأَثِينِيِّينَ، هُمَا أَسْخِينِيسُ وَدِيمُوسْتِينُ، تِلْكَ الْخُطْبِ الَّتِي
أَلْقَاهَا أَحَدُهُمَا ضِدَّ الْآخَرِ. وَلَمْ أَتَرْجَمْهَا كَمُتَرْجِمٍ، بَلْ
كَخَطِيبٍ، مُحَافِظًا عَلَى الْأَفْكَارِ وَالْأَشْكَالِ ذَاتِهَا، أَوْ عَلَى
"صُورِ" الْفِكْرِ كَمَا يُمْكِنُ لِبَعْضِهِمْ أَنْ يَقُولَ؛ إِنَّمَا بَلْغَةُ
تَمَثُّلٍ لِمُتَّخِذَاتِنَا. وَبِفَعْلِي هَذَا، لَمْ أَرِ ضَرُورَةً لِأَنْ
أَتَرْجِمَ كَلِمَةً مُقَابِلَ كَلِمَةٍ. بَلْ حَافِظْتُ عَلَى الْأَسْلُوبِ
الْعَامِ وَقُوَّةِ اللَّغَةِ. ذَلِكَ أَنَّنِي لَمْ أَعْتَقِدْ بِأَنَّ عَلَيَّ أَنْ أَعِدَّهَا
لِلْقَارِئِ كَمَا تُعَدُّ الْعَمَلَةُ، بَلْ أَنْ أَدْفَعَهَا بِحَسَبِ وَزْنِهَا.
وَلَعَلَّ نَتِيجَةَ عَمَلِي أَنْ تَكُونَ مَعْرِفَةُ أَبْنَاءِ جِلْدَتِي مِنَ
الرُّومَانِ مَا يَنْبَغِي أَنْ يَطَالِبُوا بِهِ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ
أَنَّهُمْ أَثِينِيُّونَ وَمَا هِيَ قَوَاعِدُ الْكَلَامِ الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ
يَتَمَسَّكُوا بِهَا. (أُورِدَهُ رُوبِنْسُونُ b 1997: 8-9، تَرْجُمَةٌ
ه.م. هَبِل).

لَقَدْ رَأَتْ رِيَّتَا كُوبِلَانْدُ أَنْ هَذَا "الْإِجْلَالُ الرُّومَانِيُّ لِلتَّقَاةِ الْيُونَانِيَّةِ لَمْ يَكُنْ
سُورَى لَازِمَةً لِلرَّغْبَةِ فِي إِزَاحَةِ تِلْكَ التَّقَاةِ، وَإِزَالَةِ قَبْضَتِهَا الْمَهِيْمَةِ، عِبْرَ مَنَازَعَتِهَا
وَالْإِخْتِلَافِ عَنْهَا" (1991: 30)؛ وَحَقِيقَةُ الْأَمْرِ أَنَّ مُحَافِظَةَ "تَكَرَّارِ" كَاتِبِ يُونَانِيٍّ
بِاللَّاتِينِيَّةِ بِطَرِيقَةٍ مُبْتَكِرَةٍ وَأَصِيلَةٍ لَمْ تَكُنْ قَائِمَةً عَلَى أَفْكَارِ الْإِسْتِمْرَارِيَّةِ أَوْ النِّقْدِ، بَلْ
عَلَى جَدُولِ أَعْمَالِ الْفَتْحِ.

النقطة التقليد الشيشرونى/ الهوراسى عدد من الكتاب القدماء الآخرين، خاصة بلينى الصغير (غايوس بلينيوس كاي سيليوس سيكوندوس، 23-79 م) فى رسالته إلى فوسكوس (ربما 85 م)، وكونتليان (ماركوس فابيوس كونتليانوس، 35-96 ق.م) فى معاهد الخطابة (ربما 96 م) وأولوس جيلوس فى ليالى أثينا، ممن ساروا على خطى شيشرون فى تنظيم ترجمة الكتاب اليونان إلى اللاتينية بوصفها أداة تعليمية (بلينى وكونتليان) أو على خطى هوراس فى توسيعه حق الشاعر فى أن يدمج الكتاب الإغريق ضمن ابتكار لاتينى جديد وأصيل (أولوس جيلوس، فى تناوله فيرجيل بوصفه "مترجماً" لهوميروس وثيوكريتيوس، وآخرين). غير أن السياقات الإمبراطورية لهذا التقليد أو التراث الذى بدأ مع كونتليان واشتتت بلاغته لدى أوغسطين وجيروم ومسيحية العصور الوسطى، كانت قد نُفِيت على نحو متزايد تحت اهتمام تقنى واسع بالتفاصيل العملية المتعلقة بسؤال الكيفية. ذلك أن تملك (أو استعمار) اليونان وجلبها إلى الثقافة اللاتينية تواصل، بل توسع، فى العصور الوسطى المسيحية وتحول إلى اهتمام بتملك اليونان وروما "الوثنيين" وجلبهما إلى الثقافة اللاتينية الدينية لدى الكنيسة القروسطية: كيف يمكن أن ندمج فى التقليد المسيحى "على نحو آمن" أولئك الكلاسيكيين العظماء الذين عرفتهم الحقبة ما قبل المسيحية؟ كيف يمكن تحويل وثبتهم، أو حقيقة أنهم سبقوا يسوع ولذلك لم يعرفوه، إلى استباق للمسيحية وتمهيد لها؟

لقد أنجز هذا المشروع إلى حد بعيد من خلال التقليد التأويلى الرباعى الأرثوذكسى الذى أتاح للقارئ أن يفهم أى نص، وليكن نصاً لهوميروس أو أفلاطون أو أوفيد أو فيرجيل، (1) على المستوى "الحرفى"، بوصفه تاريخاً؛ وإنما أيضاً، وبصورة أهم، (2) على المستوى "الأخلاقى"، بوصفه استكشافاً للخيارات المتعددة التى نختارها فى حياتنا اليومية؛ و(3) على المستوى "الأليجورى" بوصفه قصصاً رمزية تشير إلى (وبذلك "تعنى") قصص الكتاب المقدس "الأكثر أهمية" أو إلى أوروبا المسيحية؛ و(4) على المستوى "الباطنى" بوصفها تحيل إلى الدراما الكونية الخاصة بالخلق الإلهى، والخلص، والقيامة. ومثل هذا التقليد لم يقتصر على إفساح المجال أمام من يتأثر به لأن يتمثل نصاً غير مسيحى تمثلاً بلاغياً

ويجلبه إلى العقيدة المسيحية، عبر الاستخدام البارع للتأويل المجازي، على المستوى "الأخلاقي" و"الليجوري" و"الباطني"؛ بل تعدى ذلك إلى إفساح المجال أمام النصّ المسيحيّ لأن يتجدد، إلى ما لانهائية تقريباً، في اتجاهات أملاها حوار الشخص المتأثر لا مع الكاتب الأصلي بل مع القارئ في اللغة الهدف.

ومن الأمثلة الجيدة على هذا الاهتمام بالحاجات المذهبية لدى القارئ المسيحيّ القروسطيّ، وليس بقصد المؤلف أو معنى النصّ الأصليّ في سياقاته التاريخية، العمل الفرنسيّ المكتوب في القرن الرابع عشر أوفيد مُهذَّباً، والذي يعنى أوفيد وقد حُوّل إلى كاتب مسيحيّ عبر "المستوى الأخلاقيّ" من مستويات التأويل. حيث يقول المترجم/ الشارح/ الكاتب المجهول لهذا العمل في تقديمه إنه أسقط "ما يقدّمه الكاتب بفجاجة وهو يتلو القصة" (ترجمته وأورنته ريتا كوبيلاند 113:1991)؛ لكي يعيد تكوين أوفيد الليجوريا ككاتب مسيحيّ. وتشتمل إعادة التكوين هذه على تحويل تأويليّ من المعنى الدنيويّ (ما يمكن أن يكون الكاتب الرومانيّ الوثنيّ أوفيد قد عناه في أيامه قبل المسيحية) إلى المعنى الإلهيّ (ما يريدنا الإله المسيحيّ، الأبدى والكونيّ، أن نراه فيه). وفي هذا المنظور "الإلهيّ" أو "الأبدى" أو "الكونيّ" الأخير، لا تعود الفوارق التاريخية بين روما الوثنية وفرنسا القروسطية المسيحية ذات أهمية. ولذلك لا تكون الترجمة التمثيلية تحريفاً للأصل، أو إعادة صياغة مفروضة لتعابيرهِ الوثنية على أسسٍ مسيحية أرثوذكسية، بل ارتفاع فوق التاريخ التأويليّ إلى مجال الحقيقة الخالدة الأفلاطونيّ.

وهذا إضفاء واضح للطابع المثاليّ الذي ستروم نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية نزعهُ أو إزالة غموضه وعميائه. فتحت سطح هذه الإضفاء المسيحيّ للطابع المثاليّ مباشرة نجد، من وجهة النظر مابعد الكولونيالية، ضروباً تاريخية من إضفاء الطابع المثاليّ على translatio Studii et imperii ("ترجمة المعرفة والإمبراطورية")، تلك النظرية القديمة التي ترى أنّ كلاً من المعرفة والسيطرة الكولونيالية على العالم تنزعان إلى اتّخاذ وجهةٍ غربية، من الصين إلى مصر إلى روما، ولاحقاً من روما إلى أوروبا الغربية إلى الولايات المتحدة. وبحسب هذه النظرية، فإنه كلما سقطت إمبراطورية، نزع سقوطها وخلافتها لأن يكونا على أيدي أمة تقع إلى الغرب منها؛ وكلما تمّ تبني معارف ثقافة ما وأضيفت التحسينات عليها، نرعت الثقافة التي تضيف هذه التحسينات لأن تقع إلى الغرب من سابقتها.

وهذا يعنى، بعبارة أخرى، أن هنالك نوعاً من القدر الشمسى يسيطر على التاريخ الإنسانى: فكل ما هو مهم فى التجربة البشرية، وفى القوة الثقافية والسياسية، يتحرك مع الشمس من الشرق إلى الغرب.

لقد نمت هذه النظرية على تربة التقليد الصوفى والفلسفى الذى دعاه فيثاغورث تقمص الأرواح، أو العودة إلى التجسد: فكما اعتقد المتصوفة القدماء بأن كل روح تمر فى سلسلة من الأبدان (أو "الحيوات") لكنها تبقى الروح ذاتها فى جوهرها، هكذا يلح أيضاً أولئك المؤمنون بـ *translatio Studii et imperii* على أن المعرفة والإمبراطورية قد تجسدتا على نحو متعاقب فى سلسلة من الثقافات وبقيتا فى جوهرهما على الحال ذاته. وهكذا أضفى الطابع المثالى على (وبذلك قلل بعض الشيء من أهمية) تلك الواقعة التاريخية الواضحة التى مفادها أن المعرفة والإمبراطورية قد انتقلتا من اليونان إلى روما إلى فرنسا، وذلك من خلال الاعتقاد أن هجرتهما لم تغىّر هذه المعرفة وهذه الإمبراطورية: أى الاعتقاد أنهما لا تزالان فى أوروبا المسيحية فى القرن الرابع عشر كما كانتا فى اليونان وروما القديمتين.

لقد كان كل من أوفيد وشاعر أوفيد مهذباً رعايا، بمعنى ما، للإمبراطورية الرومانية؛ لكن هذه الإمبراطورية كانت قد انتقلت، بعد أن كتب أوفيد، و"ترجم"، من جنوب أوروبا إلى وسطها ومن الوثنية متعددة الآلهة إلى المسيحية التوحيدية. ولذلك لم يكن ممكناً لأوفيد أن يظل "ما هو عليه" إلا بترجمته بلغة الإمبراطورية المترجمة، الإمبراطورية كما هى (بكل كونيتها الثابتة) فى فرنسا القرن الرابع عشر. فأهل بلاد الغول البرابرة الذين ترجمهم الرومان مرة، ثم حلفاؤهم الروم الكاثوليك؛ لا يمكنهم الآن، بعد أكثر من ألف عام، أن يحافظوا على سلامة *translatio studii et imperii* إلا بترجمة بقية العالم، بمن فيه الرومان الذين أفلوا، إلى أخلاقية الإمبراطورية الرومانية المقدسة التى أقامتها أوروبا ولغاتها الدارجة المفضلة.

غير أن هذا الدافع يقوّضه فى الوقت ذاته ذلك الانزياح الجغرافى الدائم الذى تتزاحه الـ *translatio*: واقعة أنها لا يمكن أن تبدو مستقرة وكونية فى تحولاتها التاريخية إلا من وجهة نظر زمان ومكان تاريخيين معينين - كوجهة نظر فرنسا فى القرن الرابع عشر - ما يجعل من الصعب المحافظة على فهم "كونى" ثابت للأشياء. فحين يكون الشكل الصحيح للـ *translatio* غير محكوم إلا من قبل الإله

القروسطى على مدى بضع قرون بين سقوط روما القديمة ونشوء الدولة المطلقة الحديثة، فإنَّ فعلَ ترجمةٍ كاتبٍ رومانيٍّ مثل أوفيد إلى لغة الإمبراطورية الرومانية المقدسة في القرن الرابع عشر يكون محكومًا عليه هو ذاته (شأن أوفيد، أو أى أحد آخر) بأن ينساق إلى رمال التاريخ السائر المتحركة. وهكذا يكون على الـ translatio ذاتها أن تُترجم مرة بعد مرة إلى لغة الإمبراطورية المتحركة، الأمر الذى يُقيّمها فى حقيقة الأمر لا على أساس من الاستقرار والثبات بل على أساس من التغير والتقلب المتواصلين.

أخذ الأصل أسيرًا

لقد رأينا كيف مضى خفية ذلك الاقتران الوثيق بين الترجمة والإمبراطورية، من خلال شواهد منتقاة (من شيشرون وهوراس) ومن خلال إضفاء الطابع المثالى على الـ translatio studii et imperii. ويبقى أن ننظر فى قناة أخيرة من أفنية "الإخفاء" أو الإزاحة إلى الخلف: ألا وهو تلك الإشارات إلى الثيمات أو الموضوعات الإمبراطورية باستعارات عابرة، يمكن (وكثيرًا ما أمكن) إسقاطها بوصفها "ليست عن الإمبراطورية فى الواقع".

وتظهر أشهر هذه الإشارات فى رسالة جيروم إلى باماخيوس، حيث يصف الترجمة معنى مقابل معنى أو غير الحرفية التى يدافع عنها بلغة الأسر والاعتقال:

يلزمنى وقتٌ طويل لكى أنكر لك جميع أولئك الذين
ترجموا تبعًا لهذا المبدأ. ويكفى أن نشير هنا إلى
هيلارى المُعترف كمثال للبقية. فحين نقل بعض
العظاات عن سفر أيوب وبعض الأمثال من اليونانية
إلى اللاتينية، لم يقيّد نفسه بنعاس الترجمة الحرفية، أو
يكبّل نفسه بحرفية ثقافة قاصرة، بل ساق النصّ
الأصلى - كما يفعل بعض الفاتحين - أسيرًا إلى لغة
بلاده. (أورده روبنسون b 1997: 26).

والاقتباس المهم هنا هو تلك العبارة الأخيرة "بل ساق النص الأصلي - كما يفعل بعض الفاتحين - أسيراً إلى لغة بلاده". فالفكرة هنا هي أن المترجم بدلاً من أن "يقيد" نفسه أو "يكبلها" (أو يستعبد لها كما سيقول كثير من الكتاب اللاحقين) إلى الكاتب الأصلي من خلال الترجمة الحرفية أو "المستعبدية" أو "الصاغرة"، يسيطر على النص ومعانيه، وبذلك على الكاتب الأصلي والثقافة المصدر، ويستعبدهما:

إننا كـمترجمين نخضع أقلامنا للغة أجنبية ونستعبد
عقولنا لطغيان الآخر.

إيتيان باسكييه، في رسالة عام
1575 إلى أوديت دوتورنيوس
(أورده روبنسون b 1997: 11)

لسنا سوى عبيد، وعمال في مزرعة رجل آخر نتعهد
الكرمة بالرعاية، لكن الشراب شراب صاحبها: فإذا ما
كانت التربة قاحلة في وقت من الأوقات، نسط من
غير ريب، وإذا ما كانت خصبة وأفلحت رعايتنا، لا
نشكر؛ لأن القارئ المتكبر سيكتفى بالقول إن ذلك العبد
المُسخر البائس قد قام بواجبه.

جون درايدن (1631-1700)
في إهدائه ترجمة الإنيade
(أورده روبنسون b 1997: 175)

ليست هذه سوى "استعارة"، بالطبع - فجيروم وباسكييه ودرايدن وسواهم لا يدافعون عن استخدام الترجمة لاستعباد بشر فعليين - وهذه المقاطع عادة ما قرئت على أنها استعارات. (على الرغم من ضرورة القول إنها ليست بالمقاطع التي يكثر الاستشهاد بها من رسالة جيروم الشهيرة أو إهداء درايدن الشهير. فمبدأ الاقتباس الانتقائي يعمل هنا بالطريقة التي يعمل بها في حالة شيشرون وهوراس، بحيث إن "جيروم" عادة ما يؤخذ على أنه يعني "ليس كلمة مقابل كلمة بل معنى مقابل معنى"، وأن "درايدن" عادة ما يؤخذ على أنه يعني "الاستعارة وإعادة السبك والمحاكاة"). ولكن لنلاحظ لدى جيروم، مثلاً، أن الاستعارة تشجعنا صراحة على أن ننظر إلى

الثقافة الأصل باعتبارها "قاصرة"، وأن ننظر إذن إلى الثقافة الهدف (وإلى المترجم أيضاً بوصفه ممثلاً لها) باعتبارها متفوقة عليها. وهو يشجعنا أيضاً على أن نفكر في الترجمة بلغة صراع القوة: فهي ليست مجرد عملية تقنية للتوصل إلى التكافؤ بل صراع أو نزاع، مسألة أن "تُقيد أو تُقيد"، "تُكبل أو تُكبل"، "تأسر أو تقع في الأسر". وهذا إطار مفاهيمي يختلف كثيراً عن الإطار السائد الذي صاغه جيروم نفسه انطلاقاً من شيشرون وهوراس، والذي يشجعنا على التفكير في الترجمة بوصفها اختياراً بين ترجمة كلمات مفردة وترجمة جمل كاملة.

والحال أن الاستعارة التي تصور المترجم فاتحاً أو عبداً ظلت حاضرة في الأدبيات بين جيروم والقرن السادس عشر. وسوف نراها تتكرر بقوة، محمولة على أكمل جهاز نقدي، في كتابة الرومانتيكيين الألمان. ولكن دعونا نقف وقفيتين أخريين قبل أن ننتقل إلى هذه النصوص. أولاهما من كتاب *philosophia* الذي وضعه في القرن الثاني عشر باحث إنجليزي عائد مؤخراً من طليطلة، هو دانيال الميرلائي (ربما 1175):

لا يُصنَمَنَّ أَحَدٌ إِذَا مَا عَدَتْ، فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِخَلْقِ الْعَالَمِ،
إِلَى شَهَادَةِ الْفَلَسَفَةِ الْوُثْنِيِّينَ وَلَيْسَ إِلَى آبَاءِ الْكَنِيسَةِ.
فبعض كلمات الأمم، على الرغم من عدم عدّهم بين
المؤمنين، هي كلمات مترعة بالإيمان وينبغي إدخالها
في تعاليمنا. ولما كان تحرر بني إسرائيل من أسيادهم
المصريين هو ما يرمز إلى تحررنا من سخرة
الخطيئة، فقد أمرنا الرب أيضاً بأن نأخذ آنية ذهب
المصريين وفضّتهم لكي يغتنى بها العبرانيون. دعونا
إذن نستعير منهم ونسلب، بعون الله وأمره، من فلاسفة
الوثنيين حكمتهم وفصاحتهم. دعونا نأخذ من الكفار
لكي نغنى أنفسنا وإيماننا بأسلابهم. (أورده بيم
60:1994)

فهنا في طليطلة المفتوحة حديثاً التي هي واحدة من أشهر الأماكن لتبادل النصوص الثقافية في تاريخ أوروبا، تمثّلت الطريقة الوحيدة التي يمكن بها لكتاب

مسيحي أن يبرر الاستعارة من الكتاب الوثنيين في تصوير هذا الافتراض تصويراً استعارياً بوصفه غزواً ونهباً.

أما الوقفة الأخرى فهي عند سلسلة من ضروب توسل استعارة الأسر في تصدير جون فلوريو (1553؟-1625) ترجمته لمقالات مونتاني التي أنجزها في العام 1603. فكما هو الحال عند باسكييه ودرأيدن، نجد أن الفاتح ليس مونتاني الكاتب الأصلي بل راعيته هو، اللیدی آن هارنغتون وأختها لوسي، كونتيسة بيدفورد. وهذا التحول الحاسم الذي لا يطابق الفاتح مع الكاتب الأصلي بل مع الممثلين الأقوياء الآن للقراء الهدف، يفضي أيضاً إلى التقليل من قيمة الترجمة التي يُشار إليها أنها "ناقصة" لأنها "أنثوية" (أو ربما أنثوية لأنها ناقصة)، وثنائية مثل فلوريو القاصر، الشاب الذي يجب أن يُلَقَّن كيف يكون خادماً لراعيته:

كذلك الأمر بالنسبة لهذه الطبعة الناقصة (ما دامت كل الترجمات إناثاً مزعومات، يولدن مستعملات. وأنا في هذا لا أعمل إلا كما عمل فلكان، لكي ينتزع هذه المنيرفا من دماغ جوبيتر الكبير)، غير أنني أب بالتبني رعوف على الأقل، كوني نقلتها من فرنسا إلى إنجلترا إنما بثياب إنجليزية، وعلمتها أن تتطوق بلساننا (وإن كان ذلك مع شيء من الرطانة الفرنسية في بعض الأحيان)، وكلاهما بأقصى خدمة تسعني وقمت لها أفضل ما لدى؛ لأنني لا أرى من هو أكثر منكما جدارة بالأفضل. فلتكن خادماً إضافياً بين خدمكما: فقد لا يقتصر أمرها على خدمكما أنتما الاثنين، إذ تعيد بإنجليزية سليمة ما تقرأه بفرنسية جميلة، بل تخدم آلافاً كثيرة أخرى، إذ تخبرهم بلغتهم ما كانوا سيتعلمونه بلغة أخرى... (أورده روينسيون b 132-131:1997)

لعل فلوريو لا يصور نفسه هنا بصورة مباشرة كفاتح؛ فصورته "أبا بالتبني رعوفاً" هي أكثر مثالية من ذلك. إلا أنه يستمد استعارته الخاصة بواجبات ذلك الأب بالتبني من جيروم، ناقلاً نص مونتاني من فرنسا إلى إنجلترا، كاسياً إياه/إياها

لباس رجل/ امرأة إنجليزية، ومعلمًا إيّاه/ إيّاها الكلام باللغة الإنجليزية، وأخيرًا مُنْخَلًا إيّاه/ إيّاها كخادم عند الليدى آن والكونتيسة وآلاف القراء الإنجليز الآخرين الذين لا يعرفون الفرنسية. وهنا يسافر العمل الكلاسيكيّ الأجنبيّ كما يتوقّع جيروم، إذ يسوقه فلوريو "كما يفعل بعض الفاتحين، أسيرًا، إلى لغة بلاده".

وتشير لورى تشمبرلين فى مقالتها "الجنوسة واستعارية الترجمة" إلى أنّ للاستعارات التقليدية التى تربط الترجمة بالاستعمار روابطها القوية أيضًا بالعلاقات الجنوسية. وهى تورد مثالاً على ذلك التصدير الذى صتر به توماس درانت فى القرن الثامن عشر ترجمته الإنجليزية لهوراس:

لقد قمت أولاً بما أمرَ شعب الله أن يقوم به مع أسيراته
اللواتى كنَّ حسناوات وجماليات: لقد حلقت شعره
وقلّمت أظافره، أى أننى أزحمت بعيداً كلّ التوافه
والزوائد فى مادته... وجعلت الأشياء إنجليزية ليس
تبعاً لروحية السداد اللاتينى، بل تبعاً للسانه السوقيّ
الخاص. (أوردته تشمبرلين 1992: 61-62).

فكما هو الحال فى المقطع الذى أوردناه لدانيال الميرلاى، يتدبّر درانت تبريراً للفتح مستمداً من الكتاب المقدس (سفر التثنية 12: 21-14). لكنه تبرير مُجنّس إلى أبعد الحدود، يجبر هوراس على أن يغدو عروساً، ويجبر الضمير المتصل الذى يشير إليه على أن يشير إلى امرأة أسيرة. وهكذا، كما ترى تشمبرلين، "يبدى العنف الجنسى المُلمّع إليه فى وصف الترجمة هذا شبيهاً بعمليات الاغتصاب السياسى والاقتصادى التى تتطوى عليها الاستعارة الاستعمارية" (62).

وتبيّن تشمبرلين أنّ الوفاء يتغيّر معناه تبعاً للكيفية التى توضع فيها اصطفاقات الزوج- الزوجة: فإذا ما كانت الترجمة أنثى، فإنّ الافتراض هو أن يجعلها خاتنة أى جمال تحوزه، وعلى المترجم أن يحترس من ذلك لكى يحمى مصالح الكاتب بوصفه زوجاً.

كما يمكن للوفاء أيضاً أن يحدّد علاقة المؤلف- المترجم (الذكر) مع لغته الأم (أنثى)، تلك اللغة التى يُترجم إليها شىء ما. وفى هذه الحالة، فإنّ اللغة (الأنثى) ينبغى أن تُحمى من القدح والسب. والمفارقة أنّ هذا الضرب من الوفاء

هو الذى يمكن أن يبرر اغتصاب لغة أخرى ونصّ آخر وسلبيهما، كما رأينا لدى درانت (62).

ونجد صوراً مشابهة مرّة أخرى بعد قرن ونصف القرن لدى جوهان غوتفرد فون هردر (1744-1803) فى مقطع شهير من كتابه شذرات (1766-1768) يهاجم فيه الكلاسيكية الجديدة الفرنسية على ترجماتها "التمثلية" التى ترى أنه:

ينبغي إدخال هوميروس إلى فرنسا أسيراً، متّشحاً بزى
فرنسيّ، لئلا يُقذى أعين الفرنسيين، وينبغي أن يترك
لهم أن يحلقوا لحيتهم الوقورة وينزعوا كسوتهم البسيطة،
ينبغي أن يتعلم العوائد الفرنسية وأن يُستخر منه بوصفه
بربرياً كلّما بدا أن وقاره الفلاحى لا يزال يبرز. أما
نحن الألمان البؤساء - المفتقرين إلى جمهور، وبلد
أصليّ، وطغيان ذى نكهة قومية - فلا نريد سوى أن
نراه كما هو. (أورده روبنسون 1997:208 b).

هنا تغدو صورة "المترجم بوصفه فاتحاً" صورة سلبية، عصا تُهزّ فى وجه الفرنسيين الذين بقيت ترجماتهم كبش فداء مفضّل لدى الرومانتيكيين الألمان طوال الخمسين عاماً القادمة. فبالنسبة لجيروم وفلوريو، يشكّل أخذ الأصل أسيراً إنجازاً مثيراً لأشدّ الإعجاب. أما بالنسبة لهردر هنا فهو خطيئة تجديف لا تُغتفر ترتكب بحقّ عظمة هوميروس الرائع أو سواء من الكتاب الكلاسيكيين.

غير أنّ اللافت هو أنّ هذه الصورة حين انتقلت إلى الرومانتيكيين الألمان المتأخرين مثل أوجست فيلهلم فون شليغل (1757-1829)، طرأ عليها تغير عميق. فقد ظلّ الفرنسيون محلّ إدانة على تمثّلهم النصوص الأجنبية وإخضاعها للمعايير الفرنسية؛ وظلّ الألمان محلّ تقريظ على إلحاحهم "غير المتحضّر" و"الفلاحى" على الاحتفاظ بنكهة النصّ الأجنبى الأصلية. إلا أنّ هذا النزوع الألمانيّ راح يغدو إمبريالياً على نحو متزايد، وتحوّل هدف الترجمة الألمانية من "رؤية الكاتب الأجنبى كما هو" إلى الفتح. ففي تاريخ الأدب الرومانتيكى (1803)، على سبيل المثال، يمدح شليغل تلك المرونة الواضحة فى اللغة الألمانية، وقدرتها على محاكاة واستيعاب أشكال اللغات الأخرى، كما يمدح الدافع الألمانيّ الفطرى الذى يدفع إلى "حبّ الأجنبى" والتعبير عن ذلك الحبّ عبر الفتح: "هكذا نقوم اليوم بغارات سلمية

على بلدان أجنبية، خاصة جنوب أوروبا، ونعود محملين بأسلابنا الشعرية" (أورده روبنسون b 1997:220)

مرة أخرى نقول إن هذه استعارة، لكن شليغل مفتون بالإمبريالية أشد الافتتان، حتى إننا لا نستطيع أن نميز تقريظه الحرفي للإمبراطورية من تقريظه المجازي. وفي الوقت الذي كان يكتب فيه، كانت الإمبراطورية الرومانية تقف على شفير الهاوية، وكان الـ Hauptschlub أو "التفرق الأخير" لأعضاء الرايخ في شباط من ذلك العام نوعاً من الإشارة إلى نهاية النظام القديم في ألمانيا، بعد سلسلة مطوّلة من الحروب؛ فقد سقط كثير من الدول الحرة، وكان نابليون يتلاعب ببراعة بأطماع وطموحات أمراء الدول الكبيرة مثل بافاريا، وفورتنبرج، وبادن، وهيس دارمشتات، وناسو ويبنر بذور الشقاق بينهم وبين الإمبراطورية المتداعية، ومن هنا تلك الانتهازية المطبقة على أعلى المستويات والتي تغلبت على أي مقاومة ألمانية جامعة تواجه الهيمنة الفرنسية المتعظمة.

وهذه الظروف هي التي وقعت فيها الإمبراطورية الألمانية فريسة الهجوم الطاغى الذي شنته عليها إمبراطورية فرنسية أشد حيوية، فراح فريدريك شليغل يتطلع إلى "مجال العلم والفن؛ مجال لا قيد فيه يكبل الرغبة الطبيعية لدى الروح الإنسانية في التوسع والفتح" (أورده روبنسون b 1997:220). أمّا أخوه أوجست فلم يقد صاغ دون تردد رؤية إمبريالية لمستقبل ألمانيا، متطلعاً قُدماً إلى دمج الثقافات العالمية جميعاً:

يكفى القول إن إعادة الخلق الشعرية الرفيعة غاية أنبل من إنتاج ترجمات عادية ماهرة في مدها يد العون لتراث أدبي بائس. فهي مصممة لغاية لا تقل عن توحيد أفضل الخصائص لدى جميع الأمم، والدخول الكامل في أفكارها ومشاعرهما، وبذلك بناء مركز كوسموبوليتي للإنسانية جمعاء. والكونية، والكوسموبوليتية هي السمة الألمانية المميزة... ولذلك، ليس من التفاؤل الزائد الافتراض أن الوقت ليس ببعيد حتى تغدو اللغة الألمانية لسان حال العالم المتحضّر.

(أورده روبنسون b 1997:221)

الترجمة والإمبراطورية

لم يكن الرومانتيكيون الألمان أول المُحدثين الذين يكتبون صراحةً وبلا تردد عن الترجمة في علاقتها بأحلامهم الإمبراطورية. وحقيقة الأمر، أنه مع ما يمكن أن ندعوه "حمى الإمبراطورية" التي تفشت في أوروبا منذ أواخر القرن الخامس عشر، راح يتكاثر باطراد عدد الكتاب الذين يقرنون صراحةً بين الترجمة، أو اللغة عمومًا، أو الشعر، وبين الإمبراطورية: وعلى سبيل المثال، فإن أنطونيو نيبيريجا (1444؟-1522)، في إهدائه كتابه قواعد اللغة القشتالية (1442) إلى الملكة إيزابيل، يوضح أنه وضع هذا الكتاب لأنّ "اللغة هي أداة الإمبراطورية المثلى"، بل ويضيف في تصديره أنّ "ما اكتشفته واستتجته على نحو يقينيّ هو أنّ اللغة قد كانت قرينة الإمبراطورية على الدوام؛ ولذلك فإنهما تبدآن معًا، وتتموان معًا، وتزدهران معًا، ومعًا تسقطان"، (أورده رفاييل 1993: 23). كما كتب ف. أو. ماتيسين (1931: 3) في كتابه الترجمة فنّ إيزابيثي:

عمل المترجم هو ضرب من ضروب الوطنية. فهو،
أيضًا، مثل الرحالة والتاجر، يمكن أن يفعل خيرًا
لبلاده: حيث يؤمن أنّ لتلك الكتب الأجنبية أهمية
بالنسبة لمصير إنجلترا تضاهي أهمية اكتشافات
البخّارة، فيجلبها إلى لغته الأصلية بكلّ الحماس الذي
نجدّه في الفتح.

أمّا توماس وينتورث، إيرل روسكومون، فقد ألحّ في "مقالة حول الشعر
المترجم" (1684) على أنّ الشعر شرط أساسي للإمبراطورية لا بدّ من توافره:

قوة خفية من السماء السمحة
تدفع الإمبراطورية والشعر معًا

(أورده روبنسون 1997 b: 180)

ولأنّ للشعر مثل هذه الأهمية، فإنّ على شعراء الإمبراطورية المحتملة مثل
إنجلترا أن يعملوا بكلّ جدّ لتحقيق استقلالهم (واستقلال تقليدهم الشعري) عن
النماذج الكلاسيكية:

آه، هل أعيش لأحتفى بذلك اليوم المجيد،
وأصدح بالغناء فى الطرق المكتظة،
حين ترفض ربة الفن البريطانية الظافرة، القحة
معونة الهمج،
وتبرز بالجلال الرومانى،
الذى لم يعرف أحد ما يبرزه، أو يضاهيه.

(أورده روبنسون 1997b:180)

هذا المشروع يتطلب الترجمة، يتطلب ذلك النوع من الترجمة الإمبراطورية
التي "تختلس الأصوات" من النماذج الكلاسيكية وتستولى على الشعر والنظم" (كما
يقول شليغل) دون أن تكفى بالإذعان والاستكانة لأمجاد الأصل:

لعلّ القافية أن تكون علّة العيوب الكثيرة؛
نفرط فى التقيد بها، فنهين تلك القواعد الأنفع؛
لذلك لم تعرفها اليونان ولا روما قط،
إلى أن غلبتنا، وخرّبنا،
وخضعتا فى النهاية، لسيل طوفان البرابرة،
واستبدلتا بطريقتهما طريقة الفاتحين.

(أورده روبنسون 1997 b:180)

لا تترك لنفسك كمترجم أن تأسرك أمجاد حضارة قديمة، أو إمبراطورية
ميتة مثل اليونان وروما، استعر منهما، إنما استعر بجرأة، دون نية فى أن تعيد ما
استعرت، مهما يكن قد أغراك ما لديهم من ضروب الجمال؛ سق أصولك اليونانية
والرومانية أسيرة إلى سياق ثقافى هدف أقوى وأقدر.

إنّ هذه الصلة المتخيّلة بين الترجمة والإمبراطورية فى تطبيقاتها السياسية
العملية هى واحدة من البؤر الأساسية بالنسبة لمقاربات الترجمة مابعد الكولونيالية،
وسوف تكون موضوع الفصلين التاليين. لكن دعونا، بمناسبة الانتقال إلى هذا
الموضوع، ننظر هنا إلى واحد من الأقوال الكبرى "المبكرة" عن الترجمة
والإمبراطورية – وهو قول "مبكر" بمعنى أنه سابق (وممهّد إلى حدّ بعيد)

للدراسات ما بعد الكولونيالية: إنه شجب نيتشه للترجمة الإمبراطورية في كتابه العلم
المرح (1882):

الترجمات. - يمكن أن نستنتج درجة تطور الحس
التاريخي لأي عصر من العصور من الطريقة التي
يقوم بها هذا العصر بترجمات ويحاول أن يمتص
العصور والكتب السابقة. ففي عصر كورنى وحتى في
عصر الثورة، تملك الفرنسيون العصر الروماني القديم
بطريقة لم نعد نجرو على القيام بها بفضل حسنا
التاريخي المتطور الرفيع. والعصر الروماني القديم
ذاته: يا لئلك القوة والسذاجة أيضا التي استحوذ بها
على كل ما هو جيد ورفيع في العصر القديم اليوناني
الذي كان أقدم منه! يا لئلك الطريقة التي ترجموا فيها
الأشياء ووضعوها في الحاضر الروماني!... ما
كانوا يعرفون مباحج الحس التاريخي؛ فما كان ماضيا
وغريبا كان يربكهم، وكونهم روماناً كانوا يرونه حافزا
لفتح روماني. حقا، لقد كانت الترجمة شكلاً من
الفتح. فلم يكن المرء يقتصر على إغفال ما هو
تاريخي، بل يضيف إلى ذلك إلماعات إلى الحاضر
ويزيد على كل ذلك بأن يلقى جانباً باسم الشاعر
ويستبدل به اسمه هو، دون أى إحساس بأنه يسرق بل
بأفضل ما لدى الـ *imperium Romanum* من ضمير.

(أورده روبنسون b 1997:262)

[4]

الترجمة وتأثير الكولونيالية

سوف نلقى في هذا الفصل نظرة عن كثب إلى ثلاثة كتب حول الترجمة والإمبراطورية، ونركز على تحليلها للطرائق التي عملت بها الترجمة كقناة للإمبراطورية في الأمريكيتين، والهند، والفليبين. أما في الفصل الذي يليه، فسوف يساعدنا كل من نيرانجانا ورفايل وسامية محرز على استكشاف الطرائق التي أمكن بها استخدام الترجمة، ويمكن استخدامها في المستقبل، كقناة لمقاومة الإمبراطورية، وربما لإعادة البناء مابعد الكولونيالية أيضاً.

إريك تشيفيتز واستعمار العالم الجديد

كتاب إريك تشيفيتز شعريّة الإمبريالية هو من نواحي عديدة المحاولة الأشدّ طموحاً وشمولاً بين جميع المحاولات التي بُذلت مؤخراً في وضع الخطوط العامة لنظرية مابعد كولونيالية في الترجمة. والكاتب مختصّ بالأمريكيات، يدرّس الأدب الأمريكيّ والثقافة الأمريكيّة في جامعة بنسلفانيا، وتركيزه التاريخي في هذا الكتاب هو على استعمار الأوروبيين، خاصةً الإنجليز، لـ العالم الجديد. وخلفيته الأدبية واضحة في اختياره النصوص الأساسية، خاصةً مسرحية شكسبير العاصفة التي يعود إليها مرّة بعد مرّة؛ وكذلك سيرة حياة فريدريك دوجلاس، وعمل إيجار راييس بوروز طرزان القروء. غير أنّ تشيفيتز لا يحصر عنايته بالخاصية "الأدبية" أو الجمالية لهذه النصوص، فهو مثل معظم منظري الثقافة مؤخراً معنيّ بها بوصفها وثائق للتطورات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وبيانات نظرية بحدّ ذاتها، ومحاولات من طرف كتابها لوضع تفسير متماسك للعالم الذي عاشوا فيه. ولكي يدعم تشيفيتز اهتماماته الأخيرة هذه يعود إلى عدد كبير من الوثائق

التاريخية، خاصة السرديات التي تدور حول العالم الجديد منذ أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر (وعلى الأخص تلك التي يمكن أن يكون شكسبير قد قرأها لكي يكتب العاصفة)، والوثائق النظرية، خاصة تلك الأعمال في النظرية البلاغية التي كتبها أرسطو وشيشرون وألكوين وهنري بيشام (بستان الفصاحة، 1577، 1593)، وجورج بتيهام (فن الشعر الإنجليزي، 1589) فضلاً عن دراسات فلسفية وقانونية عن الملكية، خاصة دراسات جون لوك ووليم بلاكستون.

ونظرًا للثروة الهائلة من التفاصيل التاريخية والقانونية والفلسفية والنفسية التي يستكشفها تشيفيتز، والمصطلحات مابعد البنيوية الكثيفة التي يستكشفها بها، فإن الكتاب (على صغر حجمه) ليس سهل القراءة. كما أن تشيفيتز يكتب بطريقة إرشادية تعليمية - مطورًا تعقيدات تأويلاته النظرية كلما تقدم في الكتابة، ومختبرًا تبصراته خارج النصوص التي يتفحصها - وليس بطريقة القياس المنطقي، أي باتباع بنية منطقية أو جدالية مخططة ومدرسة.

غير أن ما ينتج عن تطواف تشيفيتز الاستكشافي هذا هو "أسطورة" أو قصة عن الترجمة الإمبراطورية متماسكة أشد التماسك. وسوف نتبع في قسمنا الأول هذا تلك القصة ونعيد بناء أحداثها المتوالية على نحو أقرب ما يكون إلى السرديات التقليدية أو "ما قبل الحديثة"، مع بداية ووسط وخاتمة. وتقوم هذه القصة على ما يدعوه تشيفيتز "مشهد الإرشاد الأول"، وهو المشهد الذي يستمدّه من عمل شيشرون في الابتكار، وفيه يقوم زعيم فصيح بإقناع بشر "همج" بأن يخضعوا لأوامر القانون والثقافة. ومع أن مشكلة الترجمة لا تظهر في حكاية شيشرون للقصة، بل تكون ضمنية وحسب، إلا أن تشيفيتز يتمكن، بتتبعه اشتغال تلك القصة في التاريخ الفعلي لاستعمار العالم الجديد، من أن يُرينا بإسهاب مقدار قيامها الواسع على أساس من الترجمة.

ولو اختصرنا القصة التي يرويها تشيفيتز إلى شكلها الأبسط، نجد أنها تسير على النحو التالي: أبحر الأوروبيون إلى العالم الجديد ووجدوا هناك عرقًا من البشر يفتقر إلى جميع العلامات التي تميز ما يعتبرونه حضارة (فالهنود "همج")، سواء ما تعلّق منها باللباس أو الملكية أو التكنولوجيا أو الكلام؛ ذلك أن كلامهم غريب تمامًا، يختلف كل الاختلاف عن أية لغة سبق أن سمعوها في أوروبا، فهو

لا يبدو شبيهاً باللغة على الإطلاق، محض هذرمة وحسب. وتضطربهم هذه الواقعة الواضحة المتمثلة بالاختلاف الثقافي واللغوي الجذري لأن يعيدوا النظر في أجزاء جوهرية من رؤيتهم للعالم. والأهم من ذلك، أن الحاجة إلى الفعل بالعلاقة مع "الهمج" هي حاجة ملحة. فما هم، أو من هم "الهمج"، من أين أتوا، هل يمكن تحويلهم إلى أوروبيين، وهل ينبغي ذلك؟ هل يكفي بإيادتهم مثل بهائم البرية، أم يهدّون إلى المسيحية والثقافة الأوروبية؟ هل ينبغي على الأوروبيين أن يتعلموا اللغات الأصلية، أم أن يجبروا "الهمج" على تعلم اللغات الأوروبية المتعددة؟

وفي إثارة تشيفيتز تعقيدات تلك العملية التي حاول الأوروبيون من خلالها الإجابة عن هذه الأسئلة، فإنه يقيم للاستعمار ضرباً من السيكولوجيا الاجتماعية الجمعية، سيكولوجيا يرى أنها تفعل فعلها في استعمار الأمريكتين وربما تكون قابلةً للتطبيق على تواريخ كولونيلية أخرى. فهو يرى أن المستعمرين المثاليين يبدؤون بكتب الصراعات السياسية الموروثة والمتأصلة في لغتهم ويسقطونها خارجاً على العلاقة بين اللغات، خاصةً بين لغة المستعمر ولغة المستعمر. وهكذا ترتب هذه اللغات في نوع من التراتب الهرمي تكون فيه لغة المستعمر متفوقة في جوهرها (أغنى، وأكثر تحضرًا، إلخ) وتكون لغة المستعمر أدنى في جوهرها. ويرى تشيفيتز أن هذا التمييز أعلى/أدنى يُبنى بمفاهيم مستمدة من البلاغة أو "الفصاحة" التي يعتبرها "تكنولوجيا" حاسمة في السيطرة الكولونيلية على المجتمعات. والمفاهيم الأساسية هنا هي "الحرفي" literal أو "الصحيح" proper، و"الاستعاري" metaphorical أو "الترجمي" translational (والترجمة translation والاستعارة metaphor مستمتكتان من اللاتينية أو اليونانية وكانتا تستخدمان كمترادفتين تقريباً في التراث البلاغي الممتد من العصور القديمة وحتى النهضة). وما هو "حرفي" أو "صحيح" هو الثابت، والمألوف، والداجن؛ أما "الاستعارة" و"الترجمة" فتشتملان على تطواف أبعد من حدود الصحة أو الملكية صوب ما هو أجنبي وناء وغريب. وهنا تتعقد القصة كثيرًا؛ لأن العلاقة بين "الصحيح" و"الاستعاري" هي ذاتها علاقة قلب إلى أبعد الحدود، ولا تتي تهز الأرض تحت كل من الضغوط اللغوية والاجتماعية السياسية: ففي بعض الأحيان يكون "الصحيح" مأوى الحضارة و"الاستعاري" أو "المجازي" مكان التوحش المخيف؛ وفي أحيان أخرى نجد أن الفصاحة، تلك التكنولوجيا الثقافية التي تمكن من السيطرة على "الهمج" وتعليمهم، تعتمد على الاستعارة لكي تثب فوق عوائق الصحة السكونية.

وعند هذه النقطة من التعقيد المتكاثر يلبث تشيفيتز طويلاً - الأحرى أن هذا هو المكان الذي يعود إليه مراراً وبصورة هوسية - محاولاً استكشاف كل طيات وثنيات الصحيح والملكية، والتشكيل والمسح، والاستعارة والترجمة.

بيد أن المسألة مهما تعقدت على الصعيد النظري، فإن الأشياء تظل واضحة نسبياً على الصعيد السياسي، لأن الترتيب أعلى/أدنى بين المستعمر والمستعمر ينبغي الحفاظ عليه مهما كان الثمن. فسواء نظرت إلى الهنود على أنهم ذوو عقول حرفية، صامتون أم مهذارون لا يتوقفون عند حد، ضائعون في ضرب من العماء المجازي، وسواء نظرت إلى الأرض التي يقطنونها ويحراثونها على أنها "ملكهم" أو مجرد مكان صادف أنهم يقيمون فيه الآن، فإنهم أدنى من الأوروبيين ورهن مشيئتهم (ولابد من أن يكونوا كذلك). فبصرف النظر عن أي تبرير - وسواء نظرت إلى الهنود على أنهم يملكون أرضهم أو يفتقرون إلى أي مفهوم عن الملكية - فإن للأوروبيين الحق بأن يستولوا على ("يحولوا" أو "يترجموا") أرضهم.

وفي سلسلة المعاني الاشتقاقية التي تأخذها كلمة "الترجمة" ويتتبعها تشيفيتز - الترجمة بوصفها استعارة، ونقلًا، وتحويلًا للملكية - فإن المعنى الأخير والأكبر هو *translatio studii et imperii*، "ترجمة المعرفة والإمبراطورية" التي سبق أن أشرنا إليها بإيجاز في الفصل الثالث. فالـ *translatio* الإمبراطورية تغدو بالنسبة لتشيفيتز مفهوم المستعمر الأساسي، والفكرة أو المثال المتعدى للتاريخ والذي يضيف تماسكاً كونياً هائلاً على جميع التفاصيل الثانوية في عملية الاستعمار الجارية. فالـ *translatio* الإمبراطورية نتيج للمستعمر أن يصوغ في قالب ممتع من الناحية الجمالية تعقيدات الاختلاف اللغوي والثقافي، وضروب التدني والعلو المذركة، والفصاحة ومشكلة "الهمجي العاري الأبيكم"، وتلك الظاهرة الغريبة من وجود مركز قوى وهوامش فاقدة للقوة، وذلك في نقلة تاريخية لكنها مسيانية أو خلاصية أيضاً من البدائية إلى نروة الحضارة.

مشهد الإرشاد (الكولونيالي) الأول

تبدأ قصة الكولونيالية بالنسبة لتشيفيتز بما يدعو "مشهد الإرشاد الأول"، المستمد من عمل شيشرون في الابتكار. ويشتمل هذا المشهد بصورة أساسية على وصول رجل قادر على تحضير البشر الآخرين:

كان الرجال مبعثرين في الحقول ومختبئين في مأوى الغابات حين جمعهم ولمّهم في مكان واحد تبعًا لخطّة؛ حيث أدخلهم إلى مهنة بالغة الإفادة والشرف، مع أنّهم صرخوا ضدها في البداية بسبب جدتها، ثم حين راحوا يصغون بالعقل والفصاحة وبانتباه شديد، حولهم من همج بريّين إلى شعب لطيف ورقيق. (ترجمة هـ. م. هبل، مع تعديل طفيف بحسب نقد تشيفيتز؛ أورده تشيفيتز 1991:113)

وكما يلاحظ تشيفيتز، فإنّ شيشرون لا يناقش هنا مشكلة الترجمة. غير أنّ الترجمة موجودة ضمناً في تأملات شيشرون: فربما كان على الخطيب الأسطوريّ الذي يجلب الحضارة إلى عالم همجيّ أن يخاطب أجنب، أو أناساً من قبائل مختلفة يتكلمون لغات مختلفة، مع أنّ الحاسم أكثر بالنسبة لشيشرون هو أنّ الكلام العاديّ الذي يتكلّمه هؤلاء البشر يشكّل بالنسبة لفصاحة الخطيب ما تشكّله صرخات البهائم العبيّة بالنسبة لكلام البشر العاديّ.

وفي الخيال البلاغيّ الأوروبي أنّ الخطيب أو الزعيم الفصيح هو بالتعريف من يتكلّم لغة مختلفة عن لغة الجماهير "العبيّة" أو غير المتعلّمة. وحتى لو كان كل من الخطيب والهمج في أسطورة شيشرون من القبيلة ذاتها وكانوا قد نشأوا على النطق باللغة ذاتها، فإنّ سيرورة تطور العقل والكلام الفصيح تكون قد غيّرت كلام الخطيب بصورة جذرية وجعلته لغة مختلفة جوهرياً. وبذلك يكون على المتكلمين الفصحاء حين يخاطبون أبناء جماعتهم اللغوية الآخرين (الأقل فصاحة)، أن يترجموا أفكارهم قبل أن يفهموا، كما يكون عليهم بالمثل أن يقوموا بترجمة كلام الآخرين إلى لغتهم.

وكما تخيلها شيشرون، فإنّ الغاية من عملية الترجمة التي يقوم بها الخطيب في مخاطبته "الهمج البريّن" الذين يعيش بين ظهرانهم هي إحداث حالة عقلانية من المجتمع المدنيّ، الأمر الذي يحاول الخطيب فعله بتحضيرهم؛ أي بتعليمهم هم أيضاً حالة الفصاحة التي لديه. وهذا يعنى أيضاً، كما أشار هرّير في المقطع الذي قرأناه في الفصل الثالث، إليّباسهم ملابس متحضّرة: "ينبغي إدخال هوميروس إلى فرنسا أسيراً، متّشحاً بزى فرنسيّ..." - وهذا ما يجد تشيفيتز مادةً مشابهةً له في

مقبوس طويل من الكوين مستشار شارلمان، حيث "النقلة من البكم إلى الفصاحة تُترجم كتقدم من العري، عبر الضرورة الواضحة لارتداء اللباس بوصفه حماية ووقاء، إلى نزوة اللباس بوصفه علامة فاخرة على المرتبة الاجتماعية". (120:1991).

الكبت والتراتبية

يشير تشيفيتز إلى أن خطوات عدة في سلسلة أفكار الخطيب أو المستعمر لا يتم التعبير عنها قط بل تكون مُفترضة وحسب، وهذه الخطوات هي:

- أن الفروق الواضحة بين مواقف وسلوكيات الخطيب/المستعمر من جهة أولى و"الهمج" من جهة ثانية تدل في الحقيقة على أن الخطيب/المستعمر عقلاني وفصيح وأنيق ومتحضر، وأن "الهمج" انفعاليون، واجمون، عراة وبريئون. وهذه ليست مجرد طرائق مختلفة في فعل الأشياء؛ بل طرائق متناقضة في فعلها.

- أن الحالة المقرونة بالخطيب/المستعمر في هذه السلسلة من الثنائيات المتناقضة (عقلاني/انفعالي، فصيح/واجم، مكتسب/عار، متحضر/بري) هي حالة أفضل بالفعل، أفضل بالنسبة للجميع وفي كل الأوقات، وذلك بصورة موضوعية، وليس بوصفها مسألة رأي شخصي ومحلي، أو مسألة تحامل. فهي ليست مجرد طرائق متناقضة في فعل الأشياء؛ بل هي طرائق مختلفة على نحو تراتبي. فأحدهما أعلى موضوعياً وكونياً، والآخر أدنى.

- أن الرجال والنساء الهمج والمتحضرين يقفون في طرفين متقابلين من التاريخ التطوري، الأولون في مرحلة "مبكرة" تتوافق مع الطفولة، والآخرين في مرحلة "متأخرة" تتوافق مع الرشد والبلوغ. وهذان النمطان من الكينونة ليسا أدنى وأعلى على نحو سكوني؛ بل هما في حركة تاريخياً، ينتقلان على نحو ديناميكي من التدنّي المبكر إلى العلوّ اللاحق أو المتأخر.

- أن ذلك يجعل من مصلحة الجميع تسريع تلك السيورة التطورية، بأن يُعلّم "الهمج" أو يُحضّروا أو يُترجموا من حالة التوحش التي يعيشون فيها الآن إلى، أو أقرب ما يمكن من، حالة التحضر التي يعيشها الخطيب/المستعمر. فلا يمكن

تركهم يذبلون في حالتهم الراهنة، أو تركهم يسرون بمثل هذا التباطؤ والتثاقل الحاليين باتجاه المثال؛ كما لا ينبغي قتلهم (بالضرورة) كما تُقتل بهائم البرية (مع أنهم إذا ما قاوموا عملية التحضر، وخاصة إذا ما قاوموها بقوة، فإن الإبادة قد تغدو مناسبة تمامًا، كما حصل لحوالي ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠ من سكان الأمريكتين الأصليين خلال ما ينوف على أربعة قرون).

في النهاية، وكما يكتب تشيفيتز، "إن الـ translatio، في رؤيتها إلى إمبراطورية كونية ذات لغة كونية، إنما تتطلع إلى ترجمة كل اللغات إلى لغة واحدة؛ أي أنها تتطلع إلى نهاية الترجمة في محوها للاختلاف أو تهميشه التام" (122:1991). فما أن يُعاد تصور الناطقين بلغة "مختلفة" على أنهم نقيض تام "لنا" (النوعنا، للناطقين بلغتنا، لأعضاء جماعتنا اللغوية)، وعلى أنهم أدنى منا، وبدائيون تاريخيًا (عند مرحلة تطورية أبكر من مرحلتنا)، حتى يمكن أن نتصور أن شفاء هذه الجروح - أو اجتثاث هذه الفروق - لا يمكن أن يتم إلا بتحويل الآخر تمامًا وجعله على صورة الذات: يجعلهم مثلنا على وجه الدقة.

غير أن هذه الأشياء لا تقتصر على كونها مقترضة؛ فبدائلها، والعمليات الإيديولوجية التي تتخذ بموجبها هذه الخيارات المحددة على المستوى الجمعي، تكون مكبوتة، "منسية" بالقوة؛ بحيث يغدو من الجوهرى لا أن يفترض وحسب أن هذه الاختلافات بين الهنود، مثلاً، والمستعمرين الأوروبيين هي اختلافات متناقضة، وتراتبية، وتطورية (بدلاً من الاكتفاء بالقول إنهم مختلفون على نحو محايد وغامض) بل أيضاً ألا يتم التوصل إلى ذلك الافتراض بخيار واع. ولهذا، فإن رغبة ليبرالية ترى أن من الممكن للثقافة الهندية أن تكون حسنة على الأقل مثل الثقافة الأوروبية - وهو الموقف الذي يمثل له ميشيل دي مونتاني في مقالته "عن أكلة لحوم البشر" التي تعود إلى العام 1584 - هي رغبة يُنظر إليها على أنها فكرة خطيرة تجب مراقبتها والحذر منها. فمن الأساسى لكى تعمل هذه الإيديولوجيا الكولونيلية عملها أن يكون الافتراض الذى تقوم عليه "متعينا" بعض الشيء، أى "طبيعياً" بما يكفى، و"كونياً" على نحو يكاد يكون مؤكداً، وليس مجرد نتيجة نهائية لعملية تفكير متوترة ودفاعية.

وكما يشير تشيفيتز، فإن واحداً من الآثار التى تركها هذا الكبت على دراسات الترجمة طوال تاريخها البالغ ألفين من السنين هو تجاهل هذه التعقيدات

السياسية على نحو منهجي، والتعامل معها على أنها بلا قيمة، في الوقت الذي قُدِّم فيه ليحل محلها تصورٌ مثاليٌّ ومنزوع السياسة ينظر إلى الترجمة بوصفها عملية تُعنى "بصورة محض" بالتكافؤ اللغويّ الصرف. يقول تشيفيتز: "لطالما عملت إمبرياليّتنا تاريخيًا (ولا تزال تعمل) من خلال إحلالها محلّ سياسات الترجمة الصعبة سياسات ترجمة أخرى تكبت هذه الصعوبات" (xvi:1991).

وعلى سبيل المثال، فإنّ الافتراضات الأربعة المذكورة أعلاه لم تكد تخضع لأيّ نقاش طوال تاريخ التفكير في الترجمة. بل إنها لم تُعتبر "قضايا تتعلّق بالترجمة". فهي من خارج هذا الميدان بكلّ بساطة. وقد رأينا في الفصل الثالث أنّ نظرية الترجمة قد كان لها هامشها المكبوت الذي يُعنى بهذه القضايا، بصورة عابرة أو تلميحًا على الأقل؛ أمّا نظرية الترجمة الرسمية أو السائدة فتفترض أنّ هذه الاعتبارات السياسية، مثل تباينات القوة بين الثقافات أو اللغات، أو علاقات السيطرة والخضوع المتنوعة بين الناطقين بلغات مختلفة، إمّا أنها غير موجودة أو لا أثر لها على الترجمة. فالترجمة عملية تُعنى بظلال المعنى بين الكلمات، والعبارات، والجُمْل في لغتين، ليس غير. فإذا ما صدمت هذه الوقائع السياسية منظري الترجمة التقليديين بما يكفي من القوة راحوا يزعمون أنّ أمرهم مقتصر على افتراض حالة مثالية من التكافؤ بين الجماعات اللغوية: يبدو أنّ هذا التقليد لا يهتم حتى إنكار الوقائع السياسية القائمة في هذا العالم الواقعي والمترتبة على المواقف المتناقضة، والتراثيبية، والتطورية المتعلّقة باللغات. ولماذا يزعجون أنفسهم بذلك أصلاً؟

الإسقاط

يبين تشيفيتز أيضًا أنّ مشكلات الترجمة بين اللغات تكون حاضرة دومًا ضمن كلّ لغة بمفردها، وأنّ التصور الكولونياليّ الشائع الذي يرى أنّ مشكلات التواصل والترجمة هي مشكلات "خارجية" دومًا (وأنّها غلطة الآخر إلى حدّ بعيد) هو ضرب من الإسقاط الدفاعيّ لصراعات داخلية. ويعتمد هذا النقد على نظرية سيجموند فرويد في الإسقاط، التي تقوم على أساسها بكبت ما نعاقه في أنفسنا ثمّ "تعيد اكتشافه" على نحو سحريّ عند أحد ما آخر، كما في حالة شخص نزقٍ يتخيّل نفسه متسامحًا ومتبسطًا ويشعر بالغضب حيال نزقٍ شخصٍ آخر.

ولعلّ أحد الأمثلة على هذا الإسقاط التواصلى أن يكون المشكلة التى يواجهها جميع الناطقين فى إيجاد الكلمات المناسبة تمامًا لنقل أفكارهم أو تجاربهم: فنحن جميعًا نبحث عن كلمات، ونجربُ كلمات لا تأتى ملائمة تمامًا، فننتعثر ونتلعثم، وننسى ما كنا نحاول أن نقوله، وهلمجرًا. غير أنه إذا ما غدا أساسيًا عند ناطق ما (أو، بدقّة أكبر، عند جماعة ما) ألا يحدث ذلك لأنه يؤثر على تقديره لذاته ويسىء إليه - ما يعنى اقتناع هذا الناطق بضرورة أن يجد الكلمات المناسبة دومًا، واقتناعه بأنّ التعليم والثقافة يولدان الفصاحة، وأنّ تلك الفصاحة تتدفّق بصورة طبيعية وممتعة - فإنه سيكون من المهمّ عندئذ أن يكبت إدراكه لمثل هذه الأمور حين لا تتدفّق تلك الفصاحة البتّة، وحين تعلق الكلمات وتتشابك. وعندها لا بدّ أن تغدو المصاعب التواصلية التى تُصانّف عند شعب آخر أمرًا مثيرًا للحنق، ذلك أنّها تذكر الناطق الذى يزعم الفصاحة بمصاعبه المكبوتة، التى يمثّل نسيانها أمرًا بالغ الأهمية. ولكى يعزّز هؤلاء الناطقون دفاعاتهم ضدّ هذا الإدراك، ولكى يحموا صورتهم عن أنفسهم بوصفهم "قصحاء"، فإنهم يحاولون الحنق على ضعفهم الداخلى إلى فلسفة كاملة من الاختلاف الخارجى: الآخرون هم الذين ينطقون بشكل ردىء؛ أنا أنطق جيدًا. فليست المسألة أننى أنطق بشكل ردىء فى بعض الأحيان وأشمئزّ من نفسى لذلك، بل المسألة أن بعض البشر جاهلون أو غير متعلمين أو غير متقّين، أو كسولون إلى حدّ أنهم لا يزعمون أنفسهم بمراقبة كلامهم أو ضبطه. وهكذا يمثّل الصراع الداخلى بين ذات "حسنة" وذات "ردئية"، ذلك الصراع الذى لا أستطيع أن أطيقه فى داخلى، على أنه صراع خارجى عمليًا بين "أولئك البشر" وبينى.

ويشير تشيفيتز إلى أن من الأمثلة البارزة على هذا الإسقاط الخارجى، فيما يتعلّق بالموقف الكولونىالى من اللغات "الهمجية"، إلحاح كولومبوس المتناقض على أنه (أ) يفهم اللغات الأرواكية، و(ب) أنّ الأرواك ليست لديهم لغة على الإطلاق:

...بدلاً من أن يسائل مركزية ثقافته، تلك المساعلة التى تهدّد بإثارة قلق عميق جرّاء وضعها سيطرته على الوضع تحت الشك، فإنه يكبت السؤال بإسقاطه على الهنود. والنتيجة هى محاولات كولومبوس الهلوسية أن يدجن ما هو بعيد المنال فى استيهامه المتكرر أنه يفهم

لغة الهنود. وهذا الاستيهام التدجيني، الذي يكبت
الخوف من أن يكون كولومبوس نفسه لا يعرف كيف
يتكلم (وهو خوف واقعي تمامًا في السياق الكاريبي
الذي غزاه)، هو استيهام ضروري، وذلك على وجه
الدقة لأن كولومبوس قد صدمته إلى أبعد الحدود واقعة
الأجنبي. (1991:110)

وبعبارة أخرى، فإن هنالك مشكلة داخلية - مشكلة قلق كولومبوس المكبوت
خيال قدرته على الكلام؛ وعلى إيجاد الكلمات المناسبة، وعلى ترك التواصل يجرى
بحرية من رأسه إلى الآخرين وبالعكس، وعلى أن يكون شخصًا "متحضرًا" وليس
"همجيًا" - وهي مشكلة لا يستطيع كولومبوس أن يعالجها دون أن يقوض كامل
تصوره عن نفسه؛ والسبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله تغطية هذا القلق هو
الإسقاطات الخارجية المتناقضة على الهنود، بحيث يغدون هؤلاء هم الهمج
المفككون والعيثون الذين يشعر كولومبوس في بعض الأحيان أنه على شاكلتهم،
وبحيث يبدو التواصل بين الهنود والأوروبيين كما لو أنه يتدفق بحرية كحاله بين
الأوروبيين أنفسهم.

أما التناقضات التي يولدها هذا العجز عن تحديد هذه الصراعات وحلها، أو
الاسترخاء وتعلم التعايش معها، فهي تناقضات تظل تتكرر وتتضاعف. فالترجمة
صعبة بما يكفي من دون العبء الإيديولوجي الثقيل التي قُدر لها أن تحمله؛ وهي
تغدو مشحونة على نحو يفوق حد التصديق حين يُنتظر منها أن تجسر الفجوات بين
لغات يُعتقد أنها تقع على طرفي نقيض من الطيف التطوري. ذلك أن "الحل"
الأوروبي لمشكلة وجود "الهمج" في العالم الجديد - حيث يُنظر إليهم على أنهم
أدنى، وبدائيون، ولا يكادون أن يكونوا بشرًا - يجعل الترجمة ضرورة محتومة
وأمرًا لا يمكن التفكير فيه في آن معًا. فإذا ما كانت القدرة على الإفصاح عن
الأفكار العقلانية بصورة واضحة ومقنعة، في أسطورة الهمج الذين حضّرهم زعيم
فصيح والتي رسم شيشرون خطوطها العامة، قد جعلت الخطيب كائنًا من نوع
مختلف جذريًا عن أولئك الهمج. فإن الترجمة لا بد أن تكون أساسية في جميع
العمليات المهمة التي تجري لتحضيرهم، غير أنها لا بد أن تكون أيضًا صعبة على
نحو مستعص لا يكاد يمكن التغلب عليه، مثل ترجمة بين جنسين. فالنواقص ذاتها

التي يُفترض أنها تجعل "الهمج" بحاجة ماسة إلى الحضارة وتالياً إلى الترجمة - كلماتهم القليلة، مفاهيمهم القليلة، أفكارهم القليلة، تفكيرهم القليل - تحدّ أيضاً بصورة جذرية من الفرص أمام أن تكون الترجمة - وتالياً المهمة الحضارية - ممكنة أصلاً. فهم أدنى، وبحاجة إلى الترقى إذن؛ وهم أدنى، وعاجزون إذن عن الترقى. والترجمة، كما يرى تشيفيتز، هي القناة التي يُفترض أن تتجزّ من خلالها هذه المهمة التي تجمع المتناقضات.

وبمعنى ما، فإنّ الإحباط إزاء استحالة إنجاز تلك المهمة الكولونيالية وضرورتها المتزامنتين هو المحرك النفسي الاجتماعي الذي يدفع عنف الإمبراطورية. ويجد تشيفيتز هذه النقلة من التشكك الذاتي إلى القوة العنيفة في شخصية بروسبيرو لدى شكسبير، حيث يكافح لكي لا يعترف بكاليبان، عبده "الهمجي"، وكذلك في صفحات طرزان القرد لبوروز:

لا يستطيع طرزان أن يكلم القرد بالمعنى الفعلي للكلمة لأنّ الإنجليزية المكتوبة لا يمكن ترجمتها إلى لسانهم الفقير، ذلك اللسان الذي يمثله بوروز في تلك اللغة الاستعارية المقصودة التي ينطق بها "الهمج" على نحو نمطي في الخطاب الأوروبي. ولأنّ طرزان غير قادر على أن يكلم القرد بالمعنى الفعلي للكلمة، فإنّ بمقدوره أن يسيطر عليهم وحسب. وإخفاق الحوار، الذي يُصوّر كعجز وراثي لدى الآخر، لا كمشكلة اختلاف ثقافي، هو الذريعة التي تتخذها الإمبراطورية لكي تبرّر سيطرتها. (16:1991)

الفصاحة والحوار

يكاد كتاب تشيفيتز أن يكون مقتصرًا على النقد السلبي للعنف الإمبراطوري، غير أنه يشتمل أيضاً على لحظة طوباوية بالغة القصر، على أمل واهٍ بالمستقبل، لا يظهر على نحو مقتضب جداً إلا لكي يُنقّض. وهذا الأمل بالحوار، وبمحادثة حرة وصريحة بين أُنّداد، هو على وجه الدقة لباب الديمقراطية. ويصوّر تشيفيتز هذه

الإمكانية بلغة لعب حرّ بين المعانى الحرفية والمجازية، بلغة انفتاح لعب ليس فيه علاقة ثابتة، ولا ترابطية ثابتة بين الحرفي والمجازي. وحرية هذا الحوار الديمقراطي اللعوب الإنسانية لا تختق وتطمس تحت ثقل الإمبراطورية القمعي إلا حين يشعر مجتمع ما، أو ثقافة ما، بأنه مضطر لأن يفرض بنية صارمة على تلك العلاقة، وأن يسمرها إلى خطوط أيديولوجية، الأمر الذي يكاد أن يكون دائماً كما يستنتج القارئ لكتاب تشيفيتز.

ولعل من المناسب أن نعرض لمثال على هذا التعارض. فلو نظرنا في معجم، أي في مستودع تلك النوع من نظام المفردات "الإمبراطوري" الذي يعتبره تشيفيتز معاكساً لما هو حوارى وديمقراطى، فسوف نخبرنا أن الكلمتين wild (برى) و tame (داجن) تشيران حرفياً إلى البهائم فى حين تشيران مجازياً إلى البشر، والمناظر، والأساليب الفنية، والحفلات وما شابه. فلا يمكن التفكير بشخص أو حفلة على أنهما "بريان" أو "داجنان" إلا مع إشارة ثانوية إلى ذنب أو كلب مثلاً، أى إلى حيوان "برى" أو "داجن". فبرية الحيوان أو تدجينه هى الأساسية أو الأولية، ولطالما كانت أولية وسوف تبقى أولية. أما برية شخص أو حفلة أو تدجينها فتأتى ثانية على الدوام. وهذه التراتبية لا تتغير قط. غير أن الأمور لا تكون بهذا القدر من الوضوح فى الكلام الفعلى، خاصة حين يكون متحرراً نسبياً من بنى القوة التى تتواجد فى محادثة بين الرئيس والمستخدم، أو الأهل والولد، أو المعلم والطالب، أو المبشر و"المحلى".

ومعظم البشر الذين يوصفون بأنهم "متحضرون" ليست لديهم سوى تجربة بسيطة مع الحيوانات "البرية"، إن كانت لديهم أية تجربة معها، خاصة "فى البرية"، كما نقول. فمعظمنا تعلم ما تعنيه wild (برى) من سماعنا كيف يوصف السلوك الإنسانى بهذه الطريقة، ولا نستطيع أن نتخيل سلوك الحيوانات "البرية" إلا بإشارة ثانوية إلى ما تعلمناه عن بريتنا الخاصة. أما كلمة tame (داجن) فهى أكثر تعقيداً بقليل، لكننا عادة ما نعزو التدجين إلى السلوك الإنسانى أولاً، ثم إلى الحيوانات "البرية" ثانياً، فنحن نسأل عن سنجاب أو طائر، مثلاً، ما إذا كان "داجناً"، ونقصد ما إذا كان سيعضتنا، أو يمكن أن نتوقع منه تصرفاً بطريقة تسر البشر. ويحذر الأطفال من الحيوانات "البرية" مثل السناجب لأنهم ينزعون إلى إسقاط تجاربهم مع البشر والحشرات عليها.

فما مدى استقرار المعانى "الحرفية" و"الاستعارية" لهاتين الكلمتين فى كل هذا؟ فكما يلاحظ تشيفيتز، لم تكن كلمة الحرفى (literal) هى الكلمة الضد لكلمة استعارى (metaphorical) بل كلمة الصحيح (proper)، والأهم من ذلك أن نسأل: ما المعنى الصحيح لـ برى أو داجن؟ وكلمة "الصحيح" لها معانٍ ضمنية مثل الصواب، والأعراف الاجتماعية والسلطة الاجتماعية التى تفرضها، والسلوك "الصحيح" فضلاً عن المعانى "الصحيحة". أما "الاستعارى" أو "المجازى" كما يلاحظ تشيفيتز، فلطالما كان سيئ الصيت قليلاً، "غير صحيح"، ابتعاداً عما هو مألوف صوب ما هو ناء وغريب: "قمنذ بداياتها النظرية، إذن، والاستعارة واقعة تحت طائلة الشك شأن الأجنبى، الذى هو معاكس لـ "الصحيح"، الذى يُحدّد على نحو لا مفرّ منه، كما لاحظنا، على أنه الوطنى، والمألوف، والموثوق، والمشروع" (90:1991). لكن ما الذى يجرى حين يتشوش الخط الفاصل بين "الصحيح" و"الاستعارى"؟ أىّ مما يلى هو الاستخدام الأصح لكلمة wild (برى)، وما تشكيلة العلاقات الاستعارية التى تربط بقية الاستخدامات بهذا الاستخدام الأصح وتضعها قبالة؟

Wild horse (حصان برى)
 Wild man (رجل برى)
 Wild woman (امراة برية)
 Wild squirrel (سنجاب برى)
 Wild dog (كلب برى)
 Wild cat (قط برى)
 Wild party (حفلة برية)
 Wild cry (صرخة برية)
 Wild howling (عواء برى)
 Rapids wild (شلالات برية)
 Wild tangle of clothes (كومة برية من الملابس)
 Wild tangle of Vines (عرائش برية متشابكة من الكرمة)
 Wild night (ليلة برية: على الطريق، إطارات مفخوة، غرباء يطلبون مساعدة، صفارات إنذار، اصطدامات)
 Wild night (ليلة برية: فى الغابة)
 Wild night (ليلة برية: فى السرير مع الحبيب)

هل يمكن تصنيف هذه الأشياء؟ أجل، حيث يمكن أن يفرض عليها ضرب من النظام؟ لكن هذا النظام ليس طبيعياً؛ ليس متأصلاً فى الكلمات، أو فى الأشياء أو التجارب التى تشير إليها. فلا يمكن أن يكون إلا إذا ابتدع بعملية مُجهدة من فصل الأكثر ألفة عن الأقل ألفة، فصل الأشياء التى نريد أن نقرنها بنا عن الأشياء

التي نريد أن نبقىها بعيدة عنا؛ فهذه عملية نقرّر فيها ما الذي هو، أو ينبغي أن يكون، "لى" أو "يشبهنى" أو "معى" أو "متاحا بسهولة لى" (وللبشر من أمثالى) وما هو، أو ينبغي أن يكون، "آخر"، ثم نصنّف الكلمات والبشر والأشياء والأفكار تبعًا للقاعدة المُبتدعة على هذا النحو. لكن ذلك لا يؤدّى وظيفته على النحو الأمثل، بل يؤدّيها بصورة حسنة بما يكفي لإضفاء بنية على الفوضى التي تخيم على هذا الوضع المضطرب.

فى العالم الجديد، نزل الأوروبيون على الشاطئ وحيّاهم السكّان الأصليون الذين كانوا يعيشون هناك. فهل هؤلاء السكّان الأصليون "بريّون"؟ أم "داجنون"؟ لننّخذ للحظة موقف الأوروبيين ونتساءل: كيف يمكن لنا أن نعلم؟ كيف يمكن لنا ألا نكتفى بتوقع سلوك "المحليين" بل نصنّف المعانى "الصحيحة" و"الاستعارية" لكلمتى "برى" و"داجن" بالعلاقة مع هذه الكائنات غير المألوفة؟ ليس بمقدورنا أن نقوم بأى من هذين الأمرين، غير أنه بمقدورنا، تبعًا لدرجة ارتياحنا مع الأوضاع غير المألوفة وغير المتوقعة، أن نترك تلك المعانى فى حالة حوارية مفتوحة، خاضعة لعلاقات جارية؛ أو أن نحبس أنفسنا فى معجم تراتبى صارم ونتركه يقودنا. إنهم "بريّون" كما يكون الدبُّ بريًا: أطلقوا النار عليهم فى الحال، قبل أن يفتكوا بنا. إنهم "بريّون" كما يكون فنّان سكير بريًا: انظروا الوميض فى أعينهم واستعدوا لقضاء وقت ملىء بالمتعة والتسلية. إنهم "داجنون" كما يكون كلبٌ داجنًا: استعبدوهم (ولكن دون أن تسمّوا ذلك استعبادًا)، علموهم أن يخدموكم بإخلاص ذليل وأن يرفهوا عنكم بالأعيبهم. إنهم "داجنون" كما يكون أمين مكتبة داجنًا: هزّوا رءوسكم خيبة لما تتسم به "مغامراتكم" من العادية.

الملكية

يتحرّك تشيفيتز فى كتابه على المستوى الصرفى أيضًا، من النعت proper (صحيح) إلى الاسم property (ملكية)، مع أن property ليس الاسم الذى نستخدمه فى الإنجليزية للإشارة إلى حالة كون الشئ صحيحًا (بل propriety). والجنر الاشتقاقى للكلمات الثلاث فى اللاتينية، propria، يعنى "ما يملكه المرء". وهكذا، فإن property هى أرض المرء (التي يملكها)، و proprietor تعنى "مالك".

ولقد تغيّر معنى proper و propriety فى الإنجليزىة بعض الشىء، بحيث باتت للكلمتين صلة ضئيلة بـ "ما يملكه المرء"، لكن تشيفيتز، وكما رأينا، يستكشف ألفة الـ "proper"، والطرائق التى لا تقتصر فيها على ما هو مستقرّ وآمن بل تتعدّاه إلى ما هو فى المتناول، وداجن، وبذلك تتعدّاه، إلى المعنى الأقرب إلى كون الشىء ملك المرء.

وعلى أىّ حال، إذا ما كان التوتر بين المعانى "الصحيحة" و "الاستعارية" أو "الترجمية" يكمن فى مكان ما من لباب مشكلة الترجمة، فإنّ معنى property عند تشيفيتز يشكّل هو ذاته مشكلة ترجمة معقّدة ومتشابكة بالنسبة للخيال الكولونيالى. فتشيفيتز يكتب عن "استحالة ترجمة التّصوّر الإنجليزى عن "بيع الأرض" إلى تلك اللغات، التى لا تحتوى مفهوم الأرض بوصفها property (ملكية)، أى بوصفها سلعة قابلة لتحويل ملكيتها أو نقلها" (1991:8). ومن هنا، مثلاً، تلك الحكايات عن بيع الهنود قطعة الأرض الواحدة مرات عديدة لأشخاص مختلفين، لأن "الامتلاك" و "البيع" حين يتعلّقان بالأرض يعنّيان لهما أشياء مختلفة عمّا يعنّيهما للأوروبيين.

ويمكن وصف مشكلة "الترجمة" الكولونيالية المتعلّقة بالملكية، وبشئ من التبسيط، بأنّها متّصلة بمعضلة أخلاقية، بصدام بين الجشع والشرعية. فالمستعمرون الأوروبيون أرادوا الأرض التى كان الهنود يعيشون عليها؛ فمن وجهة نظرهم أنهم يحتاجون الأرض التى يعيش عليها الهنود إذا ما كانوا يريدون العيش على تلك القارة. وبوصفهم أوروبيين غارقين فى تقاليدهم القانونية والفلسفية الخاصة والمحدّدة، فإنّه ليس بمقدورهم أن يكتفوا بـ العيش على الأرض؛ إنهم بحاجة لأن يملكوها. فلا يمكن لهذه الأرض إذن أن تكون مجرد أرض، أو مكاناً للعيش عليه؛ بل عليها أن تكون ملكية. لكن الهنود موجودون هناك من قبل. فما العمل؟ البشر المتحضّرون لا يسرقون أرض الآخرين؛ والمشروع الكولونيالى يستند بقوة على افتراض أنّ الأوروبيين هم "المتحضّرون"، وليس الهمج الذين يطوفون على غير هدى لا تحدوهم سوى الأهواء العمياء، شأنهم شأن قبيلة شيشرون الأسطورية.

ولقد تمثّل أحد الحلول بالإلحاح على أنّ الأرض ليست للهنود، لأنهم يفتقرون إلى أىّ إحساس بالملكية: "ليس للهمج أى ملك فى أى قطعة أرض من تلك البلاد"، هذا ما نقرؤه فى برك الله فيرجينيا (1609)، "بل يكتفون بالإقامة هناك

بصورة عامة، شأن بهائم البرية التي تقيم في الغابات" (أورده تشيفيتز 1991:59). وبمعنى ما، فإنّ هذا هو الحلّ السريع لمشكلة الاستيلاء على الأرض وتسخيرها للأوروبيين؛ لأنّه إن لم تكن الأرض عائدة إلى الهنود، فلا يمكن أن يهتمّوا إذا ما أخذناها واعتبرنا أنّها لنا.

غير أنّ هذا الحلّ يظلّ قاصراً، بمعنى آخر، لأنّه يُظهر الانتقال من "الهمجية" (حيث لا ملكية للأرض) إلى "الحضارة" (التي تقوم جزئياً على مفهوم الملكية) أكثر استقامة ومباشرة مما هو عليه أو مما كان عليه. كيف تحولت الأرض "البرية" المشاع إلى "ملكية"؟ ما العملية التي تحول بها "الهمج الذين يطوفون في الأرض على غير هدى" إلى "رجال ونساء متحضّرين يعيشون على أملاكهم الخاصة"؟ كيف يمكن لى أن "أملكك" أرضاً لم "يمتلکها" أحدٌ قطّ قبلي؟ ممّن سأشتريها؟ من الذى سيمنحني حقّ ملكيتها الشرعي؟ من الذى سيرسم حدودها القانونية؟ من الذى سيفصل فى حقّ ملكيتي لها ويعاقب المسيئين إذا ما ادّعت أن الآخرين - كالهنود، مثلاً، بل ربما الهنود الذين كانوا يعيشون عليها قبل أن تصبح ملكاً لى - "يتعدّون" عليها؟

يشير تشيفيتز إلى أنّ تحول الأرض المشاع إلى ملكية كان عبر عملية ترجمة، تمتّ فيها "ترجمة" الأرض المشاع على أنّها ملكية الهنود بحيث أمكنت "ترجمة" هذه الأرض أو "نقل ملكيتها" منهم. (ويشير تشيفيتز إلى أنّ القانون العام الإنجليزي يستخدم مصطلح *translat* فى الإشارة إلى نقل الملكية الفعلية، أى بالمعنى ذاته الذى تُستخدَم فيه كلمة *alienation*). فالأرض ينبغى أن تكون ملكاً للهنود؛ كيما يمكن أن تغدو تالياً ملكاً للأوروبيين؛ وإذا لم يكن لديهم مفهوم الملكية، وإذا كانوا لا يفهمون ما يعنيه الأوروبيون بهذه الكلمة، فإنّ أى مفهوم يستخدمونه ينبغى أن يُترجم بمعنى الملكية.

عملية "الترجمة" المزدوجة هذه، أى ترجمة الأرض المشاع إلى ملكية أولاً، ثم ترجمة ملكية "هم" إلى ملكية "نا"، هى عملية محدّدة بأشدّ ما يكون الوضوح فى قضية نوقشت فى المحكمة العليا عام ١٨٢٣ حيث تمّ الإقرار للهنود بأنهم "الشاغلون الشرعيون للأرض، ولهم الحقّ المشروع والعادل بالحفاظ على ملكيتهم لها"، إلا أنّ قدرتهم على بيع الأرض بإرادتهم، ولمن يشاءون، ينكرها المبدأ الأساسى الذى يقول إنّ الاكتشاف يعطى لمن يقوم به حقاً حصرياً بامتلاكه" (دعوى

الإيجار المقامة من قبل جونسون وغراهام على ملينتوش، أوردها تشيفيتز، ص 10). ويلاحظ تشيفيتز هنا أن "حرفيّة القانون تشوّش الحدود بين السياسة الأجنبية والمحلية، حيث تفصح عن التمييز الغربيّ الحاسم بين الحيّزة وحق الملكية"، ذلك أن "الحيّزة" هي ما يمكن للهنود أن يتمتّعوا به بوصفهم "أمة محلية"، أمّا "حق الملكية" فهو ما يفقدونه بوصفهم "أمة أجنبية". ويستنتج تشيفيتز: "فى الوثائق القانونية التي ترجمتهم إلى الإنجليزية بصورة لا مفرّ منها، أُجبرَ الهنود على أن ينطقوا بهذه الإنجليزية، إنّما من دون أن تكون لهم حقوق الملكية القانونية الحاسمة التي تمنحها هذه الإنجليزية إلى الناطقين بها من الأوربيين". (11:1991).

من الواضح أن مشكلة "الترجمة" هذه هي مشكلة قانونية وفلسفية أيضاً: ما هي الملكية، من لديه سلطة تعريفها (المحكمة العليا؟ هل هي المرجع الأخير فى هذا الأمر؟)، ومن هو القادر على إنفاذ سلطتها فى تحديد الهوية؟ فالملكية الخاصة فى المجتمع الغربىّ الحديث ليست مؤشراً طبقيّاً وحسب، تجعل الشخص عضواً فى "الطبقات المالكة"، إنّها مؤشر أخلاقى وكيانى أيضاً، ضمانة لـ "الجوهر" الشخصى.

وفيلسوف الملكية الإنجليزي العظيم هو جون لوك الذى رأى فى مقالة ثانية فى الحكم (1690)، وبكلمات تشيفيتز، أن "العلامة الحقيقة على الملكية هي التسييج: التحديد، أو وضع التحويم لمكان ما، بما يشير إلى الاستقرار الواضح فيه أو زراعته" (55:1991). ويقول لوك نفسه عن قاطنى العالم الجديد: إنّ "الهنديّ البرى... لا يعرف أىّ تسييج ولا يزال مقيماً فى مشاعة". (أورده تشيفيتز 55:1991)، كما يرى جون وينثروب حاكم مستعمرة خليج ماساشوسيتس، أن "السكان المحليين فى نيوانجلاند لا يستيجون أى أرض، ولا يقيمون فيها أى مسكن دائم، أو أى قطيع داجن يحسّون به الأرض، ولذلك فليس لهم فى تلك البلاد ما يتعدّى الحق الطبيعى" (أورده تشيفيتز 55:1991).

وتتضح هذه التعقيدات المفاهيمية المتولّدة عن محاولة "ترجمة" الهنود إلى "الملكية" ومنها أشدّ الوضوح فى توصيف للهنود قرب فورت جيمس يعود إلى أوائل القرن السابع عشر؛ يقول تشيفيتز (55-56:1991):

كما نعلم؛ فإنّ هنود جنوب نيوانجلاند كانوا مزارعين.
وكما يثبت كرونون، فإنّ المستعمرين كانوا يعلمون

ذلك. غير أنهم وهم ينظرون إلى هذه الزراعة "الهمجية"، وإزاء ما وجدوا فيه تناقضاً في الحدود، أمكنهم أن يواصلوا إنكار ما تأكد لهم. ففي أيار ١٦٠٧، مثلاً، وأثناء رحلتهم الأولى إلى نهر جيمس انطلاقاً من فورت جيمس المأهولة حديثاً، وصلت جماعة من المستعمرين إلى قرية بوهاتان. وفي وصف هذه الرحلة المنسوب إلى جابرييل آرشر، يعلّق السارد على القرية قائلاً: "إنها تقع على تل مرتفع يطل على الماء، ويفصله عن هذا النهر سهل... ولذلك فهم يزرعون القمح، والفل، والبازلاء، والتبغ، واليقطين، والقنب، والكتان، ولا يعملون أيّ فنّ في الحالة الطبيعية لهذا المكان الذي يمكن أن يكون أفضل..." (باربور، 1، 85). وهكذا، فإنّ الزراعة التي هي علامة المدنى بوصفه معاكساً للطبيعيّ، تُترك وتُكرّ في آن معاً؛ فالبوهاتان "يزرع" لكنّ "المكان" لا يعمل فيه "أيّ فنّ" يفضى إلى تحسينه.

و"التحسين" الذي تطلّع إليه المستعمرون ولم يجدوه هو التسييج، خاصةً ذلك السياج الذي يفصل ملكية الشخص عن سواه. وحين تولّى الأوروبيون ملكية الهنود أو "ترجموها"، كانت الأسيجة أول الأشياء التي أقاموها: علامات لا على الملكية وحسب بل أيضاً على الهوية المحددة أو المسيجة والمستقرّة إذن.

وكما يلحّ تشيفيتز، فإنّ عملية "ترجمة" الملكية هذه ليست مجرد إيديولوجية للفتح أو الغزو. فهي كذلك وأكثر. إنها أيضاً صدام ثقافات، صدام إيديولوجيات، ينمّ على الصعوبة الرهيبة التي تتسم بها الترجمة حتى بالنسبة للمتصّرين، أولئك الفاتحين الذين لا يريدون احتلال أراضي الآخرين وحسب بل أيضاً تبرير ذلك الاحتلال لإرضاء أنفسهم. فالمستعمرون ليسوا هنا مجرد انتهازيين على الرغم من أنهم ينتفعون انتفاعاً هائلاً من المواجهة مع الهنود، ذلك أنّ هذه المواجهة تبذر فيهم الاضطراب وترعبهم كما تفعل بالهنود.

المركز والهامش

الترجمة بوصفها نقلاً أو ترحيلاً للمعنى الصحيح إلى مناطق أجنبية أو منزاحة بالأحرى (تدعى: الهوامش)، الترجمة بوصفها نقلاً للملكية والترجمة بوصفها حركة تاريخية من المعرفة والإمبراطورية من الشرق إلى الغرب، مع الشمس. وفي حلحلة شبكة المفردات المعقدة هذه، فإن تشيفيتز يصرف جُل وقته وطاقته على ترجمة الـ proper والـ property، غير أن الـ *translatio studii et impirii* أكثر أهمية بكثير ومن نواحٍ عديدة قياساً بمشكلتى الترجمة "البسيطتين" هاتين، ذلك أنها توفر للإمبراطورية التبرير أو التسويغ الرئيس. فعلى الرغم من أن ترجمة الـ proper والـ property تفسر كثيراً من المناوشات على الخطوط الأمامية للمواجهة الإمبراطورية؛ إلا أن *translatio studii et impirii* هي المعركة ذاتها، أو الساحة التى تخاض عليها هذه المعركة. وهى تعمل، كما يشير تشيفيتز عبر حركة مزدوجة من الإدماج والنبذ: كل امرئ ينبغي أن يغدو مثلاً على وجه الدقة؛ ولأنكم لستم فى الأصل مثلاً على وجه الدقة، فإن عليكم أن تتحولوا أو "تترجموا" على صورتنا. ونظراً لضرورة هذه الترجمة، واحتمال إخفاقها، فسوف تبقون إلى الأبد مواطنين من الدرجة الثانية فى الإمبراطورية.

وكما بين عدد كبير من الباحثين مابعد الكولونياليين، فإن هذه العملية الإمبراطورية من الإدماج والنبذ عادة ما تكون مبنية على غرار المركز والهامش: فالمركز هو موقع القوة، المدينة العاصمة للقوة المستعمرة (لندن، باريس، مدريد)؛ والهامش كل ما هو خارج ذلك المركز. وفى الواقع التاريخى الفعلى لم يكن هنالك مركز واحد - وبهذا المعنى، فإن من المضلل أن نتكلم على "المركز" - ولذلك فإن الموقع الجغرافى الفعلى لـ "المحيط" لا ينى ينزاح ويتبدل أيضاً. بل إن مصطلح "ترجمة الإمبراطورية" ذاته يعنى، فى واقع الأمر، أن المركز ينتقل عبر القرون من أثينا إلى روما إلى باريس إلى لندن إلى نيويورك، وأن المحيط فى أية لحظة تاريخية هو أى مناطق قصية تتشعب من هذا المركز. غير أن الـ *translatio imperii* هى قبل كل شئ محاولة للتعالى بهذه الحركة التاريخية عن طريق النظر إلى كل المراكز الناجحة بوصفها "المركز"؛ أى عن طريق التعامل مع الإمبراطورية على أنها ظاهرة مستقرة وكونية على الرغم من كل تغيرها التاريخى.

و"الترجمة" بهذا المعنى الجيوبوليتيكي الواسع لا تختلف في الواقع ذلك الاختلاف الشاسع عن "الترجمة" التي نظر لها التقليد السائد. فمثل التقليد المسيطر في دراسات الترجمة والذي لا يرى سوى السعي خلف التكافؤ اللغوي (لا السياسي)، يفهم متعهدو *translatio studii et imperii* الترجمة على أنها نقل للمعنى من لغة إلى أخرى دون تغيير جوهري. والفارق هو أنهم يفهمون اللغة بطريقة أوسع بكثير من أولئك اللغويين الذين تقتصر بالنسبة لهم على كونها نظام دواليل مجرد، أو جمعًا من البنى المترابطة فيما بينها. وكما يرى تشيفيتز، فإن الـ *translatio* ترى اللغة على أنها فصاحة، تكنولوجيا رئيسة للسيطرة والتحكم، وقناة فعالة لتشكيل المجتمعات وتعليمها؛ فهي ثقافة وإيديولوجيا، والنظام المفاهيمي الحاكم الذي يمكن من رؤية أشياء معينة ويجعل من المستحيل رؤية أشياء أخرى (بل يرى بعض الأشياء ولا يراها في الوقت ذاته، كزراعة الهنود للأرض). وفي تراث الـ *translatio studii et imperii* تكون ضرورة "ترجمة" المعرفة والإمبراطورية عبر القرون والقارات دون تغيير جوهري ضرورة ملحة، عمليًا (سياسيًا) ونظريًا (فلسفيًا) على حد سواء، لأن حجم التفاصيل التي ينبغي تدبرها هو من الضخامة بمكان.

ويمكن القول، في واقع الأمر، إنَّ التقليد الألسني السائد في دراسات الترجمة ليس تقليدًا قمعياً بقدر ما هو براغماتي: فعلى مستوى الـ *translatio studii et imperii* تغدو "الترجمة" عملية هائلة، شديدة الضخامة والتعقيد وشديدة الانغماس في التواريخ الاجتماعية والاقتصادية للثقافات والحضارات التي تستغرق بقاءًا شاسعة في الزمان والمكان، بحيث يصعب على المرء ألا يرى أنه إزاء عملية تعميم هائلة. ودراسة الترجمة من حيث التكافؤ الألسني قد لا تتسم بالطابع السياسي الذي تتسم به المقاربات مابعد الكولونيالية، لكنها تتسم بكونها طيعة سهلة القيادة على الأقل.

غير أن نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية ترى أن سهولة القيادة هذه لا تكون إلا مقابل ثمن باهظ لا يُطاق: فهي لا تغدو ممكنة إلا حين نتفق على تجاهل سياقات الكلام الفعلية التي تمارس فيها للترجمة، بما في ذلك ليس المواجهات الكولونيالية التي يركّز عليها المنظرون مابعد الكولونياليين وحسب، بل أيضًا

سياقات الترجمة الاجتماعية والمؤسسية في العالم مابعد الصناعي الحديث: الوكالات والمترجمون المستقلون، العمولات والتعليمات، البحث والتحرير؛ أى جميع أوجه الترجمة التى استكشفتها باحثو مدرسة Handlung ومدرسة Skopos، مثل جوستا هولزمانتارى وهانز فيرمير. فالترجمة فى سياقاتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية المتعددة هى حقل دراسة أعقد بما لا يُقاس من التكافؤ اللغوى المجرد (الذى هو أصلاً من التعقيد بمكان)؛ إلا أن الفرصة التى قد تتاح لنا لفهم كيفية عمل الترجمة فى تلك السياقات، والكيفية التى تشكّل بها الترجمة الثقافات عند حدودها وضمنها، قد توفر لنا دافعاً قوياً لأن نتقدّم فى هذا السبيل على الرغم من المصاعب التى تكتنفه.

نيرانجانا والاستدعاء البريطانى للهند

لعله ليس مدهشاً، بالنظر إلى الحضور القويّ الذى يتمتّع به الباحثون الهنود فى جماعة الدراسات مابعد الكولونيلية، أن تكون إحدى أكبر منظّرى الترجمة مابعد الكولونيلية هندية أيضاً. وهذه المنظرة هى تيجاسوينى نيرانجانا التى استكشفتنا فى الفصل الثانى تأملاتها فى الإثنوجرافيا والترجمة. وهى من بانغالور التابعة لولاية كارناتاكا، جنوب الهند وتعرف اللغة الكانادية والإنجليزية، وتدرس حالياً بالإنجليزية فى جامعة حيدر آباد فى أندرا براديش: أمّا كتابها موقع الترجمة (1992) فهو أطروحتها التى قدّمتها بالإنجليزية عام 1988 فى جامعة كاليفورنيا فى لوس أنجلوس، حيث تُظهر فيها مقدار المسافة التى باتت تفصل الدراسات الإنجليزية عن ذلك الإضفاء التقليدى للطابع المثالى على الأدب الإنجليزى الذى كان قد طوّر جزئياً كقناة للإمبراطورية:

كتب تشارلز تريفليان عن الكيفية التى يضمن بها نفوذ النخبة المحلية "نوام" التغيير الذى أملاه التعليم الغربى: "إنّ رعايانا قد انطلقوا فى مسيرة جديدة من الترقى: فهم على وشك أن يتسموا بطابع جديد يطبعهم. وعامل هذا التغير هو "الأدب الإنجليزى" الذى خلق لدى الناطقين الهنود بلغة الإنجليز العظماء ذات الحماس

الذى لدى حكامهم: "فقد تعلّموا بالطريقة ذاتها، واهتموا بالمواضيع ذاتها، وانكبوا بأنفسهم على المساعي ذاتها، حتى غدوا إنجليزًا أكثر منهم هنودًا" وراحوا ينظرون إلى البريطانيين على أنهم "خُمَاتهم ومحسنينهم الطبيعيون"، ذلك أن "زروة طموحهم [أى الهنود] أن يتشبهوا بنا". (نيرانجانا 1992:30).

هذه العملية التى تقوم الإنجليزية من خلالها بطبع الهنود "بطابع جديد"، هى الموضوع التى تتناولها نيرانجانا، خاصة كما تتجلى عبر الترجمة؛ أى عبر سلسلة من الترجمات الإنجليزية للقوانين الهندية والأدب الهندى. وهى تعرف هذه العملية بأنها "استدعاء"، المصطلح الذى طوّره لوى ألتوسير وسبق أن تفحصناه فى الفصل الأول بوصفه جزءًا أساسيًا من الاستعمار: فالإنجليزى "ينادى" أو "يستدعى" الهنود بطريقة مزدوجة بوصفهم أدنى بقدر ما يبقون على ما هم عليه (متمسكين بطرائقهم "المحلية") وبوصفهم يرتقون بأنفسهم بقدر ما تكون "زروة طموحهم أن يتشبهوا بنا". وهذا ما يعبر عنه تشارلز تريفليان تعبيرًا محكمًا إذ يقول: "إنّ رعايانا قد انطلقوا فى مسيرة جديدة من الترقى: فهم على وشك أن يتسموا بطابع جديد يطبعهم". إنّ عملية الاستدعاء، بما تحدثه من تغيير عميق فى الشخصيات على صورة الهيمنة، هى التى تضمن دوام الإمبراطورية فى روح الشعب المستعمر.

وعلى سبيل المثال، فإنّ نيرانجانا تقتفى آثار وليم جونز المستشرق البريطانى الذى اشتهر بترجماته وقواعده الفارسية قبل فترة طويلة من ذهابه إلى الهند وعمله فى المحكمة العليا فى كالكوته، وواصل ترجمة النصوص الهندية أثناء مكوثه فى الهند، خاصة القوانين السنسكريتية القديمة. غير أنّ جونز كان مضطّرًا أثناء ترجمة تلك القوانين لأن يعتمد على هندوس ومسلمين متعلمين رأى أنهم لا يُعتمد عليهم وغالبًا ما يكونون متحيزين؛ وهكذا كان فعل الترجمة أيضًا فعل تصحيح، وإصلاح، وتنقية للنصوص من عظمة الهند السابقة. وترى نيرانجانا (1992: 13-14)،

أنّ أهمّ المآزق فى عمل جونز هى (أ) حاجة الأوروبي إلى القيام بالترجمة؛ لأن المحليين ليسوا بالمفسرين

الذين يعولّ عليهم في تفسير قَوَانِينهم وثقافتهم، (ب)
الرغبة في أن يكون مشرعاً يسنّ للهنود قَوَانِين "هم"،
و(ج) الرغبة في "تنقية" الثقافة الهندية والكلام بالنيابة
عنها.

نجاح هذا "الاستدعاء"، ودوام الإمبراطورية التي عمل جونز على غرسها
في الهنود عبر ترجماته، واضحان في مقدمة العام 1984 لطبعة هندية من عمله
أنجزها موني باغشي الذي يحثّ أبناء جلدته الهنود على "المحافظة على التراث
القوميّ وتأويله بدقّة بالسير في ذلك السبيل الذي خطّه السير وليم جونز" (أوردته
نيرانجانا 13:1992)، وهكذا غدا التراث القوميّ، بعد قرنين، ذلك التراث الذي
نقّاه (ترجمه) جونز إلى الإنجليزية؛ وغدت الدقّة مُعرّفةً بأنها السير في السبيل الذي
خطّه المستعمر ومواصلة استدعاء الهند بالإنجليزية وبوصفها إنجليزية؛ أي
بوصفها مستعمرة بريطانية سابقة لا تزال تتطّق بالإنجليزية وينبغي أن تواصل
النظر إلى نفسها على أنها إنجليزية حقاً وعلى نحو عميق.

وبالطبع، فإنّ جزءاً من عملية استدعاء الهنود بوصفهم بريطانيين مزعومين
يتمثّل في استدعائهم أولاً بوصفهم أدنى: حيث يقدّمهم جونز على أنهم مخنّثين
"بصورة طبيعية"، مخادعين يحنثون بوعودهم. والحال، كما تلاحظ نيرانجانا، أنّ
"جونز قد أملَ بجعل هذا الحنث بالعهود أمراً "لا يغتفر" بترسيخه مرّة وإلى الأبد -
في فعل آخر من الترجمة - طريقة انتزاع "الأدلة" من الهنود، وجعلهم عرضةً
للعقاب بقوانينهم الخاصة (المترجمة)".

وتتكلّى نيرانجانا أيضاً على تقديم وليم وارد لكتابه المؤلّف من أربعة أجزاء
نظرة إلى تاريخ الهندوس وأديهم وأساطيرهم، حيث يشير بالمثل إلى أنّ ترقّى
الهندوس الذهني والأخلاقي لا يقتصر على كونه "القسم الرفيع" التي قُسمت للأمة
البريطانية بل يتعدّى ذلك إلى كونه مفتاح الازدهار في المدى القصير. وينحو وارد
باللائمة على واقعة أنّ الهند لا تشتري من إنجلترا سوى القليل، ويتنبأ قائلاً:

ولكن دعوا هندوستان تتلقّى تلك الحضارة الرفيعة التي
تحتاجها، تلك الزراعة التي هي قادرة عليها؛ دعوا
الأدب الأوروبيّ ينتقل إلى جميع لغاتها، وسوف ترون

أنّ المحيط، من موانئ بريطانيا إلى الهند، سوف يعجّ
بالسفن التجارية؛ ومن وسط الهند سوف تمتد الثقافة
الأخلاقية والعلم فوق آسيا كلها إلى إمبراطورية بورما
وسيام، إلى الصين بكل ملايينها، وفارس، وحتى إلى
شبه الجزيرة العربية. (أوردته نيرانجانا 21: 1992).

هذه هي الضرورة الكولونيالية: "تعليم" الهند و"تحضيرها" بترجمة الأدب
الأوروبي إلى لغاتها وترجمة الأدب والقانون الهنديين، كما يلحّ وليم جو نر، إلى
الإنجليزية، بزعم أنّ الهند بحاجة لهذا الترقّي (الدافع المثاليّ الذي يقف وراء
ذلك كله)، أما في حقيقة الأمر فالغاية هي ازدهار التجارة البريطانية وافتتاح الآفاق
الواسعة أمامها. "ففي عصر توسّع الرأسمالية"، كما تعلق نيرانجانا (1992: 21)،
"تساعد الترجمة والتأويل على خلق سوق للبضائع الأوروبية".

وأكثر من ذلك، أنّ الترجمة والتأويل يساعدان المستعمرين البريطانيين على
إضفاء طابع مثاليّ على ما يمارسونه في الهند من العنف. وتبيّن نيرانجانا بإسهاب
كيف يلوى جونز سجاله ويثنيه لكي يبيّن كم هو ضروريّ بالنسبة لبريطانيا، وكم
هو مصدرٌ لفخار مؤسساتها الديمقراطية، ألا تسمح بالديمقراطية في الهند: فالهند،
شأن الآسيويين جميعًا كما يقول، قد اعتادوا على الاستبداد ولا تتفع معهم "الحرية"
على النمط الإنجليزي. بل إنّ جونز وسواه من المدراء الكولونيين على قناعة
راسخة بأن حكم الهند حكمًا استبداديًا، والعمل بعكس التقاليد الديمقراطية في
إنجلترا ذاتها، ينبغي أن يكون من خلال قوانينهم الخاصة، ما أن تتمّ "تنقية" تلك
القوانين عبر ترجمتها إلى الإنجليزية.

هذه العملية تساعد المستعمرين البريطانيين كثيرًا في التعمية على طبيعة
حكمهم الكولونياليّ: فليس البريطانيون من يحكمون الهند، بل الهنود أنفسهم، بشكلٍ
منزاج وبيروقراطيّ من أشكال قوانينهم الخاصة. أمّا البريطانيون فليسوا سوى
أدوات إدارية بيد الحكّام الحقيقيين، المتمثّلين بالمبادئ القانونية الهندية. غير أنّ تلك
المبادئ القانونية لا تشكّل حكمًا فاعلاً، بل لا تُدرك على أنها مبادئ قانونية أصلاً،
إلا في ترجمتها الإنجليزية، فتتحول على نحوٍ سحريّ إلى شبيه بالقانون البريطانيّ
بصورة تبعث على الطمأنينة، هكذا تغدو الترجمة القناة التي يُستدعى عبرها
"القانون الهندي" بوصفه قديمًا ومحليًا وتقليديًا، وبذلك يلقي بثقله على ظهور الهنود،

وفي الوقت ذاته حديثاً وإنجليزياً وعقلانياً، وبذلك يلقي بثقله على ظهور الهنود مرة أخرى. ففي الترجمة تتحول النصوص القانونية والأدبية الهندية على صورة الهيمنة الكولونيالية، وتُجعل "إنجليزية"، وذلك في الوقت الذي تُقدّم على أنها لا تزال هندية في جوهرها، بحيث تتمثل الطريقة المثلى المتاحة أمام الهنود كيما يكونوا "هنوداً" حقاً بـ "المحافظة على التراث القومي وتأويله بدقة بالسير في ذلك السبيل الذي خطّه السير ولیم جونز"، كما يقول موني باجشي.

رفايل وهداية الإسبانية للتاجالوج

فايسنت ل. رفايل، أمريكي فليبينى من التاجالوج، يعيش حالياً في الولايات المتحدة، ويعمل أستاذاً مساعداً لمادة الاتصال في جامعة كاليفورنيا، سان دييجو، وهو يوجّه اهتمامه، في كتابه الإصابة بالكولونيالية: الترجمة والهداية المسيحية في مجتمع التاجالوج في ظل الحكم الإسباني المبكر (1988)، إلى عمليات الهداية والترجمة والفتح المتشابكة المتداخلة:

الكلمات الإسبانية conquista (فتح)، conversion (هداية)، و traduccion (ترجمة) هي كلمات مترابطة دلاليًا. وفي المعجم الأكاديمي Diccionario de la lengua espanola أن كلمة conquista لا تشير فقط إلى احتلال منطقة ما بالقوة بل أيضًا إلى فعل التوصل إلى إخضاع أحد ما طوعًا ونيل حبه أو عاطفته عن هذا الطريق. أمّا conversion فتعني حرفيًا عملية تحويل شيء ما إلى شيء آخر. وهي تشير، في استخدامها الأكثر شيوعًا، إلى عملية استمالة أحد ما إلى ديانة أو ممارسة معينة. وبذلك يمكن للهداية، شأن الفتح، أن تكون عملية عبور المرء وانتقاله إلى ميدان أحد ما آخر - مناطقًا، أو انفعاليًا، أو دينيًا، أو ثقافيًا - وادّعاء أن هذا الميدان هو ميدانه الخاص.

(xvii:1993)

هكذا تسير الهداية والفتح جنبًا إلى جنب، في التحولات التاريخية التي يستكشفها رفايل، أى فى هداية التاجالوج إلى المسيحية فى سياق فتح إسبانيا واستعمارها الفليبين، فيعملان بالطريقة ذاتها على تحويل "المحليين" (أو استدعائهم، كما تقول نيرانجانا) على صورة الحكام الكولونيين. وتتمثل المهمة التي يضطلع بها كتاب رفايل فى تبيان أن هذا التحول لا يعمل قط على نحو كامل وتام، ذلك أن المستعمرين لا يكفون عن مقاومة "التحويل" أو "الاستدعاء" وإعادة بنائه بطرائق لا يمكن التنبؤ بها أو السيطرة عليها إلى هذا الحد أو ذاك. ولكن دعونا نترك هذا الجزء من سجل رفايل إلى الفصل القالى لنركز هنا على الكيفية التى يفترض أن يعمل بها هذا السجال.

لقد غدت الترجمة، كما يشير رفايل، ذلك الحد الأوسط الأساسى بين الفتح والهداية، وذلك بدقّة لأنّ (أ) الفاتحين والمفتوحين يتكلمون لغات مختلفة و(ب) ديانة الفاتحين لا تقسح المجال أمام الاستغلال الاقتصادى البسيط لأجساد المحليين، بل تتطلب هدايتهم. ولو كانت العبودية البسيطة كافية لإشباع الحاجات الكولونيلية الإسبانية، لعلنا ما كنا بحاجة إلى الترجمة على الإطلاق؛ فمن المؤكّد أنها ما كانت لتلعب آنذ مثل هذا الدور الأساسى الذى لعبته فى الاستعمار. لكن واقعة احتياج الكاثوليكية الإسبانية إلى أن يستعمر المحليون بالمعنيين، معنى الـ conquista (الفتح) والـ conversion (الهداية) - أى احتياجها، بعبارة أخرى، إلى فتحهم جسديًا وروحيًا، وإلى أن يغدوا رعايا إسبان ومسيحيين مهتدين فى آن معًا - هى التى أعطت الترجمة مكان الصدارة فى المشروع الكولونيالى، بطريقتين على الأقل.

أولاً، كان من الواجب ترجمة النصوص المسيحية الأساسية إلى اللغات المحلية الدارجة، بما فيها لغة التاجالوج. وهذا ما اقتضى من المبشرين تعلّم التاجالوج بما يكفى لأن يترجم إليها ويوعظ بها، كما أدّى إلى وضع المبشرين الإسبان معاجم التاجالوج وقواعدها، أو ما يدعى artes، كى يستخدمها المبشرون اللاحقون فى تعلّم هذه اللغة. وفى هذا السياق كان أن رُتّت التاجالوج أيضًا إلى الأبجدية الرومانية، التى أزاحت الكتابة المقطعية المحلية تدريجيًا (تلك الكتابة التى تمّ تصويرها على أنها غير عقلانية ولا يمكن استخدامها من قبل الإسبان). يقول رفايل:

إنَّ فكرة الإسبان عن الترجمة بوصفها اختزالاً للدواليل المحلية، وتحويلها إلى بنية تمكن الإحاطة بها بمصطلحات إسبانية، هي فكرة كمنت عند جذر المحاولات الرامية إلى ترميز الثقافة المحلية. لقد كانت الترجمة عملية تحويل للمجهول إلى معلوم، وعملية تمييز بين الممارسات المحلية "المشروعة" و"غير المشروعة"، وأخيرًا عملية لجم الدواليل المحلية بغية تعزيز انتشار كلمة الرب وترسيخ مكاسبها.

(106:1993)

ثانيًا، كان من الواجب "ترجمة" التاجالوج (أو "هدايتهم") وتحويلهم إلى محاكين للإسبان، الأمر الذي انطوى على شيء من التدريب على اللغة الإسبانية (التي لم تُلَقَّط قط فعليًا في الفلبين)، وعلى الهداية إلى المسيحية، وتحويل المؤسسات الاجتماعية المختلفة على الطريقة الإسبانية. فالفعل اللاتيني *convertere* كان يعنى فى الأصل "يترجم"، إضافةً إلى معانيه الأخرى، وبحسب رفايل فإنَّ واحدًا من معانى الكلمة الإسبانية *convertere* فى القرن الحادى عشر كان لا يزال "يترجم"، تمامًا كما احتفظت اللغات الأوروبية الأخرى حتى الفترة الحديثة بالأفعال التى تعنى "يحول" كيما تشير بها إلى الترجمة (*turn* بالإنجليزية، *wenden* بالألمانية، *vanda* بالسويدية، *kaantaa* بالفنلندية، لا تزال الكلمات الوحيدة التى تستخدم بمعنى "يترجم" فى هذه اللغات) واليوم نحن نترجم (*ubersetze*، *traducimos*، *translate*)، الخ) النصوص ونهذى البشر؛ وقبل قرن أو قرنين مضيا كان لا يزال من الشائع تمامًا أن *convert* (نترجم، نحول، نهذى) النصوص. وقد بدأ الباحثون مابعد الكولونىاليين بالإلحاح أيضًا على أهمية ترجمة البشر أيضًا بالنسبة للمستعمرين، أى "هدايتهم" أو "ترجمتهم" عبر عمليات الترجمة المتعددة.

وبمعنى ما، فإنَّ هاتين العمليتين ليستا سوى العملية الواحدة ذاتها: فترجمة النصوص والمصطلحات اللاتينية إلى التاجالوج تحوّل التاجالوج وكذلك "تترجم" و"تهذى" الناطقين بها إلى شيء آخر، إلى شيء أشبه بالمستعمرين الإسبان. ومن الإغراءات مابعد الكولونىالية الشديدة أن يُصوّر هذا التحويل على أنه شيء ردىء

بالضرورة، وعلى أنه سقوط من حالة نقاء مفقودة إلى الهجنة، ذلك الخليط من الثقافات واللغات الذي صار يُطلق عليه اسم الكريولية. هكذا يدفع هذا الإغراء إلى رؤية أن التاجالوج، قبل الفتح الإسباني، كانوا ينطقون الكلمات التاجالوجية ويعيشون الحياة التاجالوجية؛ ومع الفتح الإسباني كان أن دُمِرت تلك الحالة الأصلية النقية إلى الأبد. ومن هذا المنظور، فإن مابعد الكولونيالية تعنى على الدوام تعلّم العيش في حالة من التسوية، والسقوط، والهجنة؛ فعل الأشياء على النحو الأقل من الأمثل، لأن الأمثل قد مضى وانقضى إلى الأبد.

وتتمثل إحدى أكبر فضائل كتاب رفايل - شأن مقاربته مابعد الكولونيالية عموماً (انظر: رفايل 1995) - في أنه يقارب هذه القضية مقاربة مختلفة إلى حد بعيد. فالهجنة بالنسبة له ليست حالة سقوط؛ إنها أعطية، أعطية تولد تنوعاً وإبداعاً هائلين. ولأن رفايل يحتفى بالهجنة - خلاط الثقافة التاجالوجية والإسبانية والأمريكية في المجتمع الفليبيني الحديث، على سبيل المثال - فإنه يحتفى أيضاً بالترجمة.

وفي الواقع يمكننا القول، بشيء من الإفراط في التبسيط، إن المنظرين مابعد الكولونيين الذين يتوقون إلى الحالة ما قبل الكولونيالية، ويتمنون لو أن بمقدورهم إعادة عقارب الساعة إلى الزمن قبل أن يحط المستعمرون الأجانب رحالهم، إنما ينزعون إلى سب الإمبراطورية واعتبار الترجمة أمراً سلبياً على وجه الحصر، بوصفها أداة للإمبراطورية. وهذا ما يصحّ على تشيفيتز، بالتأكيد، كما يصحّ بدرجة معينة على نيرانجانا أيضاً، على الرغم من مقاومتها هذا الإغراء على طول كتابها، رافضة إضفاء طابع مثالي على الهند ما قبل البريطانية، وساعية وراء تصور دور تحويلي إيجابي تلعبه الترجمة. أمّا من جهة أخرى، فإن أولئك المنظرين مابعد الكولونيين الذين تروق لهم حالة المجتمع مابعد الكولونيالي الهجينة، وتروق لهم الخلاط واللخبطات الثقافية المتداخلة، ينزعون إلى أن يكونوا أقلّ إطلاقاً للأحكام على الإمبراطورية (دون أن يسعوا قط إلى إخفاء عيوبها أو تبرئة ساحتها، بالطبع) وإلى أن ينظروا إلى الترجمة على أنها قناة مرنة وإبداعية رفيعة للتحوّل المتبادل والذاتي. ولا شك أن رفايل واحد من هذا المعسكر الأخير، وهو ما سنراه بتفصيل أكبر في الفصل الخامس.

تراتبية اللغات

يتناول رفايل أيضًا تلك الطريقة التي تُرجمت بها العقيدة المسيحية إلى اللغات المحلية الدارجة:

إنَّ المصطلحات المشحونة بشدّة مثل Santo، Dios، Jesu-cristo، وEspiritu، التي لم يجد لها الإسبان مرادفات وافية في اللغات المحلية، تمّ الإبقاء عليها بأشكالها غير المترجمة التي تخلّلت تدفق الخطاب المسيحي في اللغة المحلية. ولمصلحة الهداية، فقد أوصت الترجمة بـ/وحرّمت في آن معًا اللغة التي ينبغي أن يتلقّى بها المحليون كلمة الربّ ويعودوا إليها. (1993:20-21)

وبعبارة أخرى، فإنّ التاجالوجية، من وجهة نظر المبشرين الإسبان، لم تكن "كافية" للقيام بمهمة التعبير عن الحقيقة المسيحية؛ فكلماتها التي تقابل كلمات الله، والروح، وابن الله هي أبعد عن العقيدة المسيحية من أن تلتقط جوهر الله، والروح القدس، ويسوع المسيح. ونظرًا لهذا "الإخفاق" أو "الضعف" في التاجالوجية، فقد تمّ الاحتفاظ بهذه المفردات الإسبانية دون ترجمة، ولذلك فقد نُقلت أو ازترعت كما هي حرفيًا. ونظرًا لما تميّز به ازدراع الكلمات الإسبانية في التاجالوجية من أثر حتميّ تمثّل بتحوّل التاجالوجية، فإنّ ترجمة العقيدة المسيحية إلى التاجالوجية قد أوصت بتلك اللغة على أنها اللغة التي ينبغي على المحليين أن يتلقّوا بها كلمة الربّ ويعودوا إليها" (ما اقتضى من المبشرين تقديم العقيدة المسيحية في نصوص مكتوبة وشفهية بالتاجالوجية) وحرّمتها في الوقت ذاته (مؤكدّة أنّ "التاجالوجية" التي تلقى بها المحليون كلمة الربّ وعادوا إليها ليست التاجالوجية التي كانوا ينطقون بها قبل مجيء الإسبان).

ويبدى رفايل اهتمامًا كبيرًا بتراتبية اللغات التي تترك أثرها البالغ على هذه العملية بالنسبة للمبشرين الإسبان: ففي القمة، هنالك اللاتينية، لغة الترجمة الشهيرة التي ترجم بها القديس جيروم الكتاب المقدّس ولغة الجمهور الكاثوليكي؛ وفي الوسط، هناك القشتالية، لغة الإمبراطورية الإسبانية؛ مبعوثي الله على الأرض؛ وفي

القعر، هناك التاجالوجية وسواها من "اللغات المحلية الدارجة"، تحتل المرتبة الأدنى لأنها لا تزال غارقة في الوثنية. وقد عنت هذه التراتبية للمبشرين الإسبان أن:

- اتجاه الترجمة هو إلى الأسفل دوماً، من اللاتينية إلى القشتالية، ومن القشتالية إلى التاجالوجية، وأن:

- كل لغة هدف هي أضعف حتماً، وأقل ملائمة للحقيقة المسيحية، من اللغة التي تشكل مصدراً بالنسبة لها، فالقشتالية أقل ملائمة من اللاتينية، والتاجالوجية أقل ملائمة من القشتالية.

ويرى رفايل أن هذا الترتيب يشكل أساس تصور معين لعدم قابلية الترجمة: "إن استخدام الدال Dios بدل المقابل التاجالوجي bathala يفترض مسبقاً نوعاً من التوافق التام بين الكلمة الإسبانية ومرجعها المسيحي على نحو من غير المحتمل أن يقع لو استخدمت الكلمة التاجالوجية بدلاً منها" (1993:29). وبعبارة أخرى، وبحسب المبشرين، فإن عدم الملائمة المتقدم هذا لا ينبع من اختلاف بسيط بين اللغات، كما يمكن أن نفترض اليوم - انطلاقاً من واقعة أن أي لغة هدف سوف تبدو مفتقرة إلى هذه الكلمة أو العبارة أو تلك مما يقابل مفاهيم مهمة في اللغة المصدر - بل تتبع من ابتعاد تاريخي وجغرافي كبير عن الله. وكلما بُعدت لغة وثقافة ما عن الله، قلت قدرتهما على المساهمة فيما يدعو رفايل باسم "التجارة الإلهية"، أي تبادل الصلوات والردود، والهبات والامتنان بين الله والمؤمنين. ومن هنا كان ينبغي أن تكون غاية الترجمة، عند المبشرين الإسبان، أولاً وقبل كل شيء تقريب لغات مثل التاجالوجية من الله؛ أي تحويلها إلى لغات أشبه باللاتينية والقشتالية. وكما يقول رفايل:

لقد نُظِرَ إلى لغات العالم جميعاً على أنها ترتبط بـ كلمة الرب، المسيح، بنوع من العلاقة التابعة. فالمسيح، بتأسيسه الكنيسة في العالم، هو الذي أقام لهذا العالم مجموعة الدوال التي مرجعها الأخير هو الدال الإلهي. كما أن الدالول - الابن المميز هو الذي يجلب معه بدوره غرض الأب. ولذلك كان يُعتقد أن انتشار

الدواليل في العالم مشتق من هذه التجارة الإلهية بين
الأب والابن ومُخصّص لها. وقابلية لغة ما للترجمة هو
مؤشر دقيق على مساهمتها في نقل كلمة الرب
ونشرها. (1993:27,28).

وكانت النتيجة طراز من الترجمة إلى التاجالوجية تقف فيه القشتالية في
مكان ما وراء أو خلف اللغة المحلية الدارجة "الجديدة" أو "المحوّلة" أو "الترجمة"
وتقف الإمبراطورية الإسبانية وراء القشتالية، وتقف اللاتينية وراء الإمبراطورية
الإسبانية، وتقف الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وراء اللاتينية، ويقف الرب وراء
الكنيسة الكاثوليكية الرومانية.

الاعتراف

يتفحص رفايل عددًا من المجالات التي وقعت فيها هذه "الهداية" أو "الترجمة"
أو "إعادة بناء السياق" الإسبانية للتاجالوجية، خاصة التحول الذي اعتري كلاً من:

- ترتيبات عيش التاجالوج: فنظرًا لتصوّر الإسبان أن التشتت الذي يعيش فيه
التاجالوج لا يساعد على الهداية الحقّة وعيش حياة منظّمة (تحت أنظار
المبشرين المدقّقة)، كان لا بدّ من نقلهم إلى بلدات وتسجيل أسمائهم وأماكن
إقامتهم.

- التراتيبات الاجتماعية لدى التاجالوج: فبنى القوة المهلهلة، المتقلّبة في مجتمع
التاجالوج، والقائمة على الشعبيّة والكاريزما وليس على أيّ إجراءات سلائية أو
انتخابية ثابتة، تمّت إزاحتها بالتدريج واستبدلت بها بنى صارمة مألوفة لدى
الإسبان، كما تمّ استيعابها في والعمل تراتيبات التميّز الكولونياليين.

- معايير العلاقات الاجتماعية التاجالوجية القائمة على المديونية (vatang na
hiya gloob)، تلك المعايير الغريبة عن الفكر الأوروبي، تمّ استيعابها في
التصورات المسيحية عن الإثم والعقاب، والهبة والامتنان.

غير أنّ المجال الأشدّ إثارة للاهتمام بين مجالات التحول من وجهة نظر
الترجمة بوصفها قناة للإمبراطورية، ربما يكون الاعتراف، حيث ينبغي على

المهتدين أن يعيدوا صياغة ماضيهم في سرِّدٍ عن الخطيئة والتوبة. ويلاحظ رفايل أن هذه العملية "تفترض أنَّ النادم ينطوى لا على ذاتٍ واحدة بل على اثنتين: إحداهما تلك التي تحمل علامات ماضٍ غير مستقصى ولا يمكن فكَّ مغاليقها والأخرى تلك التي تعيد ترتيب هذه العلاقات وتقرؤها" (1993:100). ففي الاعتراف، "يترجم" الناطق بالتأجالية أو "يُهدى" ويحوَّل إلى نادمٍ مسيحيٍّ، ما يعنى ترجمته إلى تجسيدٍ للكولونيالية، حيث "النصف الأفضل": الذات التي تُقرأ وتُتلق، الذات المسيحية، تمثل المستعمر. و"النصف الأسوأ": الذات التي يُقرأ ويُتلق لها، النصف "المحلي" أو "الوثني" أو "الهمجي"، يمثل المستعمر. ولذلك، فإنَّ الهداية الناجحة لا بدَّ أن تعنى إزاحة المواجهة الكولونيالية من العالم الخارجى، حيث يقسر المستعمر المستعمر على الرضوخ عبر القوة الخارجية، إلى مكانٍ داخل جسد/عقل المستعمر، حيث يعمل صوت السيادة الكولونيالية التي تمَّ استئخاله على قسر الذات "المحلية" العنيدة أو المقاومة على الرضوخ لأشكال مختلفة من ضبط الذات.

وحيث تتجح هذه العملية، تتجح الكولونيالية. وهذه بالطبع، عملية الاستدعاء التي ناقشتها نيرانجانا. وكما كتب تشارلز تريفلان: "إن رعايانا قد انطلقوا فى مسيرة جديدة من الرقى. فهم على وشك أن يتسموا بطابع جديد يطبعهم". وكما يلاحظ رفايل، فإنَّ ذلك "الطابع الجديد" هو طابع منشطر نوعياً، يعكس فى الداخل ذلك الصدام بين المستعمر والمستعمر، وبذلك يعمل على نشر إمكانية العنف الكولونيالية بنقله إياها إلى الداخل، "مترجماً" إياها مما هو بين الأشخاص إلى ما هو داخل الشخصية.

[5]

المقاومة، إعادة التوجيه، وإعادة الترجمة

رأينا أنَّ الترجمة قد عملت كقناة للإمبراطورية بطرائق متعددة. ولكي نراجع الفصل الرابع باقتضاب، فإنَّ إريك تشيفيتز قد بيّن كيف كبت المستعمرون الصراعات السياسية المتأصلة في لغتهم، ثم أسقطوها خارجًا على العلاقة بين اللغات، ورأى أن لغة المستعمرين ولغة المستعمرين ليستا مختلفتين وحسب، بل مختلفتين على نحوٍ تراتبيٍّ، وتقفان على طرفي نقيض من سلم التطور. وقد بينت تيجاسويني نيرانجانا، بدورها، كيف استدعى البريطانيون الهنود بوصفهم أدنى من خلال ترجمتهم القوانين الهندية والأدب الهندي إلى الإنجليزية. أمّا فايسنت رفايل، أخيرًا، فقد استكشف العلاقات المتبادلة بين الهداية والفتح والترجمة والاعتراف، مبينًا كيف تصوّر الإسبان اللغات الثلاث ذات الصلة بوصفها مرتبةً على نحوٍ هرميٍّ من اللاتينية في الأعلى (أقرب إلى الله)، مرورًا بالقشتالية، لغة الإمبراطورية، وصولاً إلى التاجالوجية في الأسفل (أبعد إلى الله)؛ أما الترجمة فتسير من الأعلى إلى الأسفل، وتغدو أصعب كلما ابتعدت، لأنّه كلما ابتعدت لغة وثقافتها عن الله، قلت ملائمة مفاهيمها للحقيقة المسيحية.

تقدّم هذه الملاحظات المستمدة من تاريخ الإمبراطورية الاجتماعيّة أدلةً على أنَّ الترجمة قد استُخدمت بالفعل كأداة للسيطرة الكولونيالية. ولو لم تُقم مقاربات الترجمة مابعد الكولونيالية سوى بكشف هذا الضرب من استخدام الترجمة المرتبط بالقوة والسلطة، لظلت محتفظة بقيمتها؛ فهي مهمة في فهم الطرائق المختلفة التي مرّرت عبرها القوة والسلطة، بحيث يمكن لنا أن ندركهما في مجتمعاتنا، ونقاومهما حينما نجد أنهما ظالمتان وطغيانيتان.

لكنّ منظري الترجمة ومؤرخيها مابعد الكولونياليين لا يقتصرون على ذلك، بل يستكشفون أيضًا الطرائق التي استُخدمت بها الترجمة، والطرائق التي ينبغي أن

تُستخدَم، لمقاومة القوة الكولونيالية أو مابعد الكولونيالية أو إعادة توجيهها. ففي خاتمة كتابه اللاوعي السياسي (1981) يلح فريدريك جيمسن على ضرورة الحفاظ على دياكتيك سليم بين التحليلات السلبية أو "الإيديولوجية" التي تقتفي آثار عمل الأنظمة القمعية المتعددة والرؤى الإيجابية أو "الطوباوية" التي تستكشف سبل الأمل من أجل المستقبل. ونحن، إذ ننتقل من الفصل الرابع إلى الفصل الخامس، إنما ننتقل ذلك الانتقال النوعي الحاسم من السلبي إلى الإيجابي، من الطرائق التي استُخدمت بها الترجمة في الاضطهاد إلى الطرائق التي استُخدمت بها أو يمكن أن تُستخدَم في مقاومة الاضطهاد، وفي تحرر العقول والأجساد.

وعلى سبيل المثال، فإن نيرانجانا تدافع عن ممارسة تحويلية تدعوها "إعادة الترجمة"، أو تلك الترجمة الجديدة جذرياً لنصوص الشعب الهنديّ وسواه من الشعوب بطرائق تسعى إلى دفع عملية تصفية الاستعمار الجارية، ليس باجتثاث الآثار الثقافية التي خلفها حضور المستعمر بل بتحويل هذه الآثار وإعادة تأطيرها. وتسير نيرانجانا على خطى فالتر بنيامين فتتصور مشروع إعادة الترجمة هذا على أنه مشروع تزداد إنتاجيته كلما زادت حرفيته؛ أي كلما بقي أقرب ما يمكن إلى النصّ الأصلي.

ويعمل رفايل، بدوره، على الإقامة في ذات أسلافه التاجالوج وهم يحاولون فهم الفتح الإسباني والهداية المسيحية المرافقة له، مبيّناً كيف قادتهم الجهود التي بذلوها في بناء إطار تفسيريّ لظهور هؤلاء الأجانب إلى سلسلة من ضروب سوء الترجمة اللعوبة للكلمات، والعبارات، والممارسات الثقافية الإسبانية كممارسة الهداية. وهكذا غدت الترجمة بالنسبة لهم قناة فاعلة للبقاء الثقافي عبر التكيف والمقاومة.

وأخيراً، فإنّ الباحثة المصرية في مجال الترجمة سامية محرز تستكشف الطرائق التي اعتمد فيها كتاب محدثون في شمال أفريقيا الفرنكوفونية على طبعات مهجّنة من الفرنسية والعربية، بل دفعوا تلك الهجّنة إلى أبعد، بغية تحطيم تراتبيات القوة الكولونيالية بين الفرنسية، والعربية، ولغات محلية أخرى متعددة.

تيجاسوينى نيرانجانا وإعادة الترجمة

إننى أقيم هنا ممارسة للترجمة هي ممارسة تأملية، ومؤقتة، وتدخلية.

(تيجاسوينى نيرانجانا، موقع الترجمة، 173)

تضع نيرانجانا رؤيتها "الإيجابية" أو "الطوباوية" لإعادة الترجمة فى ميدان الحاضر التاريخي المزدهم حيث القومية، أو المحلية - أى الاعتقاد بأن الهنود، مثلاً، ينبغي أن يعيدوا اكتشاف جوهر لهنديتهم محلي نقى ماقبل كولونىالى يعمل كأساس لتوحيد الأمة الهندية وتطورها - هي الرد أو الحل الأبرز للكولونىالية وأثارها الباقية. والأسطورة وراء هذه الحركة التي تتسم بقوة هائلة ليس في الهند وحسب بل في كل ثقافة مابعد كولونىالية، هي أن "المحليين" ماقبل الكولونىاليين - مثلاً، الشعوب المتعددة على شبه القارة الهندية قبل سيطرة شركة الهند الشرقية - كانوا يتمتعون بضرب متناسق من التكامل الثقافي الذي دمره المستعمرون الأشرار بصورة تكاد أن تكون كاملة وينبغي أن يستعاد على نحو ما أو يعاد بناؤه إذا ما أردنا التغلب على الآثار الضارة التي ترتبت على الاستعمار. وإذا ما مثلنا هذه الأسطورة أو هذا السرد على نحو تخطيطي، فإنه يمكن أن يبدو على النحو التالي:

الحالة ماقبل الكولونىالية (الماضى البعيد): نقية، خيرة، غير فاسدة.

الحالة الكولونىالية (الماضى القريب): مختلطة، شريرة، فاسدة.

الحالة مابعد الكولونىالية (الحاضر): خيرة وشريرة مختلطة، هجين.

حالة تصفية الاستعمار (المستقبل): نقية، خيرة، خالية من الشرور الكولونىالية.

ويوافق كثير من المنظرين مابعد الكولونىاليين على أن الأسطورة أو السرد الذي يدفع عملهم شبيه - أو ينبغي أن يكون شبيهاً - بهذا. والاختلاف الأساسى، والمهم، هو أن من الخطر بالنسبة للمنظرين مابعد الكولونىاليين أن يعتقدوا أن الحالة ماقبل الكولونىالية قد كانت نقية وخيرة وغير فاسدة، أو أن من الممكن ومن الواجب استعادتها في المستقبل. فهؤلاء المنظرون يعيشون ويؤمنون بعالم معقد أخلاقياً لا يننى يختلط فيه الخير بالشر. وذلك الخليط سابق فى الوجود على الكولونىالية، وقد تغير على نحو عنيف بفعل الكولونىالية ومن ثم مع نهاية السيطرة

الكولونيلية، لكنه لم يتغير بصورة كاملة وتامة، وسوف يواصل تغيّره، كما يأملون، بدفع من عملية تصفية الاستعمار الجارية. لكن الخليط، أو الهجنة، سوف يبقى. وتصفية الاستعمار لا تعنى البتّة اجتثاث كل الآثار الناجمة عن الحكم الكولونيالى. بل تعنى ببساطة تحولات جديدة تجرى على الخلائط. تقول نيرانجانا (1992:166)، متكنّة بقوة على أعمال إدوارد سعيد وفرانز فانون:

من أجل بناء هوية قومية موحّدة تتحدّى السيطرة الكولونيلية، فإنّ خطاب القومية يقمع الشعوب والصراعات الهامشية غير النخبوية. وبزعم إبطال السيطرة الغربية، فإنّ المحلية (أو وجهها الأشد ألفة ورهبة، الإحباط الدينى والأصولية الدينية) تدافع عن عودة إلى الأصول المفقودة هى عودة تعمّى تعمية كاملة على تاريخ المواجهة الكولونيلية العنيف.

وتلخّ نيرانجانا على أن يكون المترجم (أو معيد الترجمة) متشكّكاً حيال الأساطير المناهضة للكولونيلية، وعلى أن يستكشف تواطؤها مع الأساطير الكولونيلية القديمة التى تعارضها. ففي كثير من الحالات عمل المستعمرون بصورة فاعلة على خلق (استدعاء) القومية والمحلية التى استُخدمت آنذاك، قبل سقوط الإمبراطورية وبعده، ضدّهم. والتغيير المهمّ الوحيد الذى أدخله القوميون والمحليون فى الأساطير التى خلقها المستعمرون أو رسّخوها هو أن ما تمّ تخيله فى البداية بصورة سلبية يغدو الآن إيجابياً. وعلى سبيل المثال، فإنّ المحليين الهنود، وقد تمّ استدعاؤهم على أنهم غامضون، يقبلون هذا التوصيف ويكتفون بالإلحاح على رؤية الغموض الهندى "المحلى" ليس بوصفه غير عقلانى أو بدائى أو جاهل أو خرافى بل على أنه دينى بصورة عميقة، غارق فى التقاليد القديمة، إلخ.

وهذه الأسطورة التى كانت مفيدة للمستعمرين فى الأصل بوصفها تفسيراً للسلوك المحلى وتبريراً للترانتيبات الكولونيلية فى آن معاً، إنّما تخدم الأغراض ذاتها على وجه الدقة فى القومية مابعد الكولونيلية: ما كان يُبقى المحليين فى الأسفل ذات مرة يبقى الآن مجموعة من المحليين (أولئك الذين عرفهم المستعمرون بأنهم الأشدّ امتثالاً للأسطورة المحلية) فى السلطة. فالترانتيبات قد انزاحت وتبدلت،

بحيث غدا الآن في الأعلى ما كان من قبل في الأسفل، وما كان يُعتبر فاسداً وبدائياً صار يُعتبر الآن الجوهر الحقيقي المجيد لثقافة قديمة جليلة؛ فالشعب الذي اضطهد طوال قرون هو الآن في السلطة. لكن كلاً من التراتبية والمصطلحات التي تُبرر بها باقية على حالها؛ وحدها الجماعات التي تحتل المستويات المختلفة في هذه التراتبية، والقيم المرتبطة باحتلالها لهذه المستويات - مثلاً، ما إذا كان حسناً أم سيئاً أن تكون غامضاً - هي التي اختلفت.

وتبين نيرانجانا وكثير من زملائها المنظرين مابعد الكولونياليين أن نتيجة هذا التمثيل القومي/ المحلي للأساطير الكولونيالية هي قمع الاختلاف والتغاير والهجنة. وفي محاولتها إقامة ممارسة للترجمة تحويلية، فإن نيرانجانا تدعو إلى نظريات في التاريخ والتماس الثقافي تحتفي بالتغاير بدل أن تحاول قمعه. وهي، مثل غيرها من المنظرين مابعد الكولونياليين، ليست واضحة تماماً بشأن ما ستكون عليه هذه النظريات؛ ونظرية الترجمة مابعد الكولونيالية، مثل النظرية مابعد الكولونيالية بوجه عام، غالباً ما تكون ضرباً من الكفاح الصعب الذي يخوضه المفكرون للتوصل إلى حلول لمشكلات عمرها مئات السنين دون أن يكون لديهم سوى إحساس مبهم بالاتجاه الذي ينبغي أن يتخذه. وهكذا تورد نيرانجانا (1992:168) بإعجاب قول هومي بابا إن "الحالة الطارئة هي أيضاً حالة الانبثاق"؛ فاكشاف شيء جيد وجديد ومُنتج ينبثق من الطارئ هو أمر أساسي بالنسبة لهذه المقاربة، غير أن الخطوط المهمة لذلك الانبثاق تظل بعيدة عن الوضوح، ربما بصورة ضرورية:

الحالة الطارئة/ حالة الانبثاق التي هي الشرط مابعد الكولونيالي تتطلب مفهوماً للتاريخ هداماً... سوف يسهم أيضاً في صياغة فكرة للتمثيل/ الترجمة تفسر الهويات المتضاربة التي تتسم بها "الذات" مابعد الكولونيالية.
(1992:168)

إننا نقف، في هذا القول، على حافة من نوع ما، عند وضع مأزوم ينطوي أيضاً على وعد هائل (وإن كان مبهماً) بالمستقبل؛ ونتصور تلك الحافة على أنها تتطلب "مفهوماً للتاريخ هداماً" سوف يسهم، علاوة على هدمه القديم (و تمهيده الأرضية للجديد)، في صياغة "فكرة للتمثيل/ الترجمة" تفسر "الهويات المتضاربة"

التي تتسم بها الذات مابعد الكولونيالية. وثمة هنا سلسلة من الذوات والمواضيع، مرتبطة معاً بمحمولات مؤملة يمكن تخطيطها على النحو التالي:

(الذات 1) الحالة الطارئة/ حالة الانبثاق مابعد الكولونيالية

(المحمول 1) تتطلب

(الموضوع 1) مفهوماً للتاريخ

(المحمول 2a) سوف يهدم

(موضوع 2a ضمني) (شيئاً ما)

(المحمول 2b) ويسهم في صياغة

(موضوع 2b) فكرة للتمثيل والترجمة

(المحمول 3) سوف تفسر

(موضوع 3) الهويات المتضاربة التي تتسم بها الذات مابعد الكولونيالية

وبالطبع، بما أن الهويات المتضاربة التي تتسم بها ذاتية المنظّر مابعد الكولونيالي هي مصدر هذه السلسلة المؤملة، فإن الموضوع 3 يغدو الذات 4 ويبدأ السلسلة كلها مرة بعد مرة إلى أن يبدأ شيء ما بالانبثاق من حلقة الحالة الطارئة الشريرة، ويحول (على نحو مؤمل) هذه الحلقة إلى حلقة خيرة أو حلقة "منبثقة". وهذا هو الكفاح الصعب الذي ذكرته أعلاه: حيث المرء لا يني يأمل أن الوجود فيما يكاد أن يكون فشلاً محققاً سوف يولد في نهاية المطاف بذرة ما صغيرة من النجاح، سوف تواصل النمو وتتحول إلى مفهوم، وهنم، وصياغة، وفكرة، وتفسير.

وبعد بضعة صفحات من كتاب نيرانجانا تظهر طبعة أخرى من مشروع إعادة الترجمة مابعد الكولونيالية هذه، لكنها طبعة أشد تفصيلاً:

قراءة الترجمات القائمة عكس التيار هي أيضاً قراءة للتاريخ الكولونيالي من منظور مابعد كولونيالي، والناقد المتيقظ لضروب المكر في الخطاب الكولونيالي يمكن أن يسهم في كشف ما يدعوه فالتر بنيامين "التقليد الثاني"، تاريخ المقاومة. وفعل التنكر هذا، كما أشار هومي بابا، "ليس قطّ فعلاً هائلاً من الاستبطان أو

الاسترجاع". إنه بالأحرى، "تذكر مؤلم، جمع للماضي
المبتور لإضفاء معنى على رضة الحاضر". وذلك لا
يعنى أن الماضي يمكن، ببساطة، أن يُجعل كلاً مرة
أخرى. (1992: 172-73).

وتعليقنا الوحيد على هذا هو أن ما ينبغي قوله ليس واضحاً تماماً: فالمعنى
يجب أن يُضقى، لكنه ليس معنى كلياً قط، لأن ذلك سوف يكون وهماً؛ والماضي لا
يمكن قط أن يستعاد، غير أنه لا ينبغي أن يُهمل أو يتم تجاهله. فشظايا الماضي
ينبغي أن تستعاد وتُجمع معاً بطرائق جديدة "لإضفاء معنى على رضة الحاضر"،
مع إدراك أن أية وحدة جديدة للأجزاء هي خلق جديد، وليست صورة واقية
للماضي.

ونيرانجانا تقرن هذه العملية إلى دعوة بنيامين إلى ترجمة حرفية وإلى فكرة
ديريدا عن "الاقتباس"، تلك الفكرة التي نقرأها في ضوء دعوة بنيامين
(1992: 155). فالترجمة، مثل إعادة قراءة/ إعادة كتابة التاريخ، تتطوى على
"اقتباس" أو "إيراد" كلمات من سياق إلى آخر. وهذا يعنى، من جهة أولى - وهذا
هو موضوع الفصل الرابع - أن كلمات المستعمرين يمكن "اقتباسها" أو "ترجمتها"
أو "إعادة قراءتها/ إعادة كتابتها" من قبل المستعمرين بطرائق تعيد تأطير الثقافة
المستعمرة لمصلحة السيطرة الكولونيالية، طرائق تستدعى الهنود مثلاً بوصفهم
غامضين، طفوليين، شهوانيين، بدائيين، أفاكين، وفوق ذلك كله خاضعين للحكم
البريطاني. غير أنه يعنى أيضاً - وهذا هو موضوعنا هنا في الفصل الخامس - أن
الرعايا مابعد الكولونيين يمكن أن يستخدموا العمليات ذاتها في تصفية استعمار
عقولهم الفردية والجمعية. فإذا ما كانت الترجمة تستلزم على الدوام شكلاً ما من
التحويل الثقافي - ومنظرو الترجمة مابعد الكولونيين يلحون على أنها كذلك فعلاً
- فإن السؤال يغدو من الذى يحول ما يحوله وكيف؟ وكذلك: إذا ما كان التحويل
الثقافى الراهن أو الذى لا يزال مسيطراً ضاراً بمصالحنا، فكيف يمكن لنا أن نعيد
ترجمة مصطلحاته بحيث نهندس تحولاً مختلفاً؟

وكما لاحظنا، فإن نيرانجانا تسير على خطى فالتر بنيامين فى تصدير
الحرفية وإبرازها بوصفها الطريقة الأفضل للترجمة، حيث ترى أن "الاقتباس أو
الإيراد هو بدوره قريب من الحرفية فى الترجمة. وهذا يعنى عند بنيامين بصورة

عامة أن وحدة الترجمة ليست الجملة بل الكلمة، وأن الترجمة ينبغي أن تُتمسك عن التواصل" وتعكس بدلاً من ذلك نحو الأصل أو تركيبه" (1992:155). ولكن كيف يمكن تطبيق هذه الأفكار في الممارسة الحالية؟ لعل هذه هي المشكلة التي تمنع نيرانجانا من استكشاف ذلك النوع من فعاليات الترجمة الذي يكتشفه رفاييل في الثقافة التاجالوجية: فليس واضحاً، لدى نيرانجانا أو أى من منظري الترجمة مابعد الكولونياليين الآخرين الذين يعتمدون بشدة على بنيامين (مثل فينوتى)، كيف يمكن لـ "الإمساك عن التواصل" أن يغدو أداة فاعلة في تصفية الاستعمار، وفي تضامن الجماعة مابعد الكولونيالية للإطاحة بآثار الإمبراطورية الباقية. و"الإمساك عن التواصل" سبق أن خدم مقاصد وغايات اجتماعية متعددة على مرّ القرون، معظمها مرتبط بشكل ما من أشكال التعمية والغموض: إخفاء الأسرار الدينية أو غيرها من الأسرار الداخلية لجماعة ما عن أعين الخارجيين (انظر: روبنسون 1996)؛ إخفاء البدعة والهرطقة عن السلطات الكنسية (انظر: بيم 1994:55)؛ تمييز المعرفة الرفيعة وذوق النخبة الثقافية (انظر: روبنسون 1991:239-247، و1997a الجزء الثالث). فمن الصعب أن نتصور كيف يمكن قط لـ "الإمساك عن التواصل" أن تكون له آثاره واسعة النطاق على ثقافة ما، لأن التواصل أساسى في "نشر" أى أثر. وسوف نعود إلى هذه القضية في الفصل السادس.

فايسنت رفاييل وإساءة الترجمة

إن المهمة "الإيجابية" أو "الطوباوية" التي يتولاها رفاييل تتطابق من بعض النواحي مع تلك التي رسمت نيرانجانا خطوطها العريضة. فرفاييل أيضاً، مثل نيرانجانا، مهتم بالترجمة من وجهة نظر الذات "المحلية"؛ أى بإمكانية استخدام المستعمرين للترجمة كقناة لمقاومة القوة الكولونيالية. وهو، مثل نيرانجانا أيضاً، يعارض التصورات القومية أو المحلية عن الفردوس ماقبل الكولونيالى الذي دمره المستعمرون وينبغي أن يُستعاد الآن. بل إنه يحتفى، أكثر مما تحتفى نيرانجانا، بالتغاير والهجنة، فكونه قد استعمر يعطيه على سبيل المثال ثلاث لغات وخليطاً من التأثيرات الثقافية، لا يمكن أبداً أن تختزل إلى "المحلى" إزاء "الأجنبى" (انظر: رفاييل 1995).

غير أن رفاييل يتمتع ببعض الميزات المنهجية التي يتفوق بها على نيرانجانا. فهو عازم، في المقام الأول، ليس على الإقامة في ذاتيته التاجالوجية مابعد الكولونيالية واستكشاف إمكانات إعادة الترجمة من وجهة النظر تلك وحسب- وهو عمل سهل على كل من نيرانجانا ورفاييل إنجازه أكثر من تشيفيتز بكثير-؛ بل هو مهياً أيضاً لاكتشاف أدلة على إعادة الترجمة تعود إلى أولى مراحل الفتح الإسباني. وفي حين تتطلع نيرانجانا قُدماً إلى مشروع مستقبلي من إعادة الترجمة الجذرية، وبذلك تجد بعض الصعوبة في تصور الخطوط العامة الدقيقة لمثل هذا المشروع، فإن رفاييل يراه موجوداً أصلاً، متولداً عن المواجهة الكولونيالية- كيف أضفى التاجالوج معنى على المستعمرين الإسبان؟ ويرى أنه يوفر بذلك سلسلة كاملة من الاستراتيجيات الجاهزة لتصفية الاستعمار.

ومن الميزات الأخرى التي يتفوق بها رفاييل على نيرانجانا أنه على الرغم من تشكيل مابعد البنيوية لفكره ذلك التشكيل بعيد الأثر، إلا أنه لا يبدى ذلك الالتزام المنهجي بمقولة بنيامين الداعية إلى "الإمساك عن التواصل". ولذلك فإنه بدلاً من رؤية الحرفية على أنها الطريقة الملائمة أو الجذرية الوحيدة في الترجمة، كما تفعل نيرانجانا، يتمكن من استكشاف سلسلة كاملة من "إساءات الترجمة" المختلفة التي تعمل بصورة لعبية على تعقيد التواصل بين التاجالوج والإسبان وإعادة تأطيره دون أي زعم بأن ذلك التواصل ضارٌ بحد ذاته وينبغي تجنبه. فرفاييل يشدد مراراً على أن التاجالوج قد اهتدوا إلى المسيحية بسرعة وتمثلوا الطرائق الإسبانية بهمة ونشاط مدهشين، مقتنعين أن التواصل مع المستعمرين بشروطهم (الأشد فعالية) هو وحده الذي يمكنهم من البقاء سواء فردياً أم جماعياً. غير أنهم فعلوا ذلك مع الثقافة تاجالوجية لطالما حيرت الإسبان، وسمحت للتاجالوج، حتى في خضم تمثّلهم، بدرجة ما من درجات التحكم والسيطرة:

في تعاملهم مع صدمة الاستعمار، التمس التاجالوج طرائق لتدجين آثاره القالعة. فاهتمامهم باحتواء القلق الناجم عن جمع من الدواليل الغريبة هو ما حث التاجالوج على تملك الأشياء الإسبانية. وعبر الترجمة والهداية، راحوا يرون في القشتالية والمسيحية إمكانية فصل أنفسهم عن القوى الجديدة التي تواجههم.

(xix:1993)

ربما كان لنماذج "إساءة الترجمة" التي يكتشفها رفاييل بين التاجالوج مقابلاتها في كل ثقافة مستعمرة في هذا العالم. فكل شعب مُخضع سوف يجد قنوات لا للمقاومة وحسب بل أيضاً للتفسير، والتعبير الثقافي، وممارسات تتيح له أن يحافظ على تضامن الجماعة وتكاملها في وجه الهجوم الأجنبي. ومثل هذه القنوات لا بد أن تكون طرائق مختلطة بصورة تكاد أن تكون دائمة، حيث تعتمد في آن معاً على كل من المواد المحلية والمواد المستوردة التي جاء بها المستعمرون؛ وكلما كانت الآثار الباقية من المحلية قوية لدى المنظر مابعد الكولونيالي قلت إمكانية أن يرى هذا المنظر أي شيء ذي شأن في تلك القنوات. فبالنسبة لمن يحمل النزعة المحلية إما أن تكون قناة المقاومة محلية صريحاً (وحسنة تالياً) أو ملوثة بالهيمنة الكولونيالية (ورديئة إنن). وكلما زاد ميل المنظر مابعد الكولونيالي إلى الاحتفاء بالهجنة - بما فيها جميع تلك القطع المتبقية عن الهيمنة الكولونيالية الداخلية في الخليط - بدا لديه واضحاً أن المستعمرين يفيدون من ذلك على الدوام، وينتفعون به في كفاحهم بطرائق متعددة.

وكما رأينا باختصار في الفصل الرابع، فإن ذلك يعني أنه كلما زاد صخب احتفاء المنظر مابعد الكولونيالي بالهجنة، زاد احتمال أن يرى إلى الترجمة في ضوء إيجابي أو "طوباوي"، بوصفها قناة للمقاومة والحفاظ على البقاء؛ وكلما زاد اتكاء هذا المنظر على رؤى الفردوس ماقبل الكولونيالي وشرور الإمبراطورية، زاد احتمال شيطنته للترجمة أيضاً.

وبعبارة أخرى، فإن بمقدورنا أن نعمم على الجماعات المستعمرة الأخرى تلك الاكتشافات التي وجدها رفاييل بين التاجالوج بشأن الترجمات أو "إساءات الترجمة" المقاومة أو التي تعيد التأطير. لكن رفاييل مؤرخ اجتماعي ولن يسعده مثل هذا التعميم. وهو يبين بإسهاب كيف خلق تاريخ الفتح الإسباني الجيوسياسي في الفلبين شروطاً تاريخية نوعية: فنظراً للعدد القليل من الإسبان الذين عاشوا هناك فعلياً، كان انتشار اللغة الإسبانية متوقفاً على التبشير الإنجيلي أكثر مما كان متوقفاً على القسر المباشر؛ ولذلك كان للكهنة أهمية تفوق أهميتهم في الأماكن الأخرى؛ ولكي يعمل التبشير الإنجيلي عمله، كان من الضروري أن يمر عبر الكرازة بالإنجيل بالأسنة المحلية. وعلاوة على ذلك، وبخلاف العالم الجديد، حيث غدت لغة النهوا اللغة الأساسية للهنود، فإن أرخبيل الفلبين لم تكن فيه لغة موحدة

(1993:20). وهذا ما جعل من الصعب على المبشرين الإسبان أن يركزوا جهودهم على "ترجمة" الـ indios إلى كاثوليك إسبان من الخيار.

وفي الوقت ذاته، فإنّ بنى القوى المنزاحة في مجتمع التاجالوج- أى واقعة أنّه كان على الزعماء أن يكسبوا دعم الجماعة عبر مختلف ضروب الإقناع والدهاء السياسى بدل أن يرثوا ذلك عبر البنى السلالية الثابتة- قد جعلت التاجالوج مقاومين ثقافياً للأشكال الإسبانية والكاثوليكية من التراتبية الصارمة. ويرصد رفاييل في مجتمع التاجالوج أنّ:

مصطلحات مثل "القوة"، و"الطاقة الروحية"، و"الرجال الأبطال ذوو الشهامة"، قد كان لها جميعاً تصاريفها اللغوية الأسلوبية الرفيعة. وهذا يعنى أنّ إبراز السلطة والاعتراف بها قد كانا على الدوام مسألة محلية، وأنّ التعبيرات عن ذلك قد كانت مقترنة على نحو لا فكاك منه بالأعراف الدالة الخاصة بجماعة أو مجموعة من الجماعات.

(1993:15)

ولذلك فإنّ تراتبية اللغات الثابتة التى رأينا الإسبان يعززونها فى الفصل الرابع، حيث تقف اللاتينية فى القمة، والقشتالية فى الوسط، والتاجالوجية فى الأسفل، لابدّ أن تكون قد لفتت انتباه التاجالوج بوصفها غريبة وسخيفة. فهى لم تكن لتلائم شبكتهم الاجتماعية الإيديولوجية. كما كانت القواعد الصارمة التى فرضها المبشرون الإسبان على التاجالوج غريبة بالمثل، شأنها شأن تلك النماذج الطقسية من الاعتراف السرى الذى يُهمس به همساً.

ويبيّن رفاييل، فى هذه الحالات وسواها، كيف تمثّل التاجالوج النموذج الإسبانى بأقصى ما يمكنهم، وكانوا صادقين فى الظاهر (وربما فى الحقيقة) فى رغبتهم أن يغدو مثل الإسبان تماماً، وكيف أثاروا حيرة المبشرين الإسبان بـ"إخفاقهم" الذى كانت له دلالاته بطريقة ما، كأن يأتوا إلى الاعتراف لـكى "يعترفوا" بخطايا جيرانهم لا بخطاياهم. ومن وجهة نظر المبشرين، كانت هذه "الإخفاقات" علامة على غباء المحليين أو عنادهم. أمّا على النحو الذى يطرّ فيه

رفايل وجهة نظر التاجالوج، فقد غدت هذه "الإخفاقات" علامات على مساهماتهم الفاعلة في المواجهة الكولونيالية، ومحاولاتهم فهم الممارسات الإسبانية الغريبة بطريقتهم الخاصة.

كيف "تدبر" التاجالوج هذه التجربة الكولونيالية؟ كيف ترجموا الأسباب وعقائدهم وممارساتهم إلى شيء مفهوم ويمكن تدبره على نحو أكثر ألفة؟ يبدأ رفايل كتابه بمقطع من رواية كتبها القومي الفلبيني خوسيه ريزال عام 1886 بعنوان *Noli me tangere*، وفيها يلقي كاهن أبرشية إسباني يدعى بادري داماسو عظة طويلة طنانة بالإسبانية والتاغولوجية. وبينما الجمع التاجالوجي يصغي إلى القسم الإسباني من العظة مع أنهم لا يعرفون الإسبانية، كانوا يلتقطون نثقا من الإسبانية يفهمونها، خاصة أسماء العلم سان دييجو (القديس جيمس أو دييجو) وسان فرانسيسكو (القديس فرانسيس)، وال *guardia civil* (الحرس المدني أو رجال الشرطة) وال *tulisan* (اللصوص أو قطاع الطرق):

لاحظوا وجه الملازم المعتكر، وهيئة الواعظ العدوانية، واستنتجوا أن هذا الأخير كان يوبخ الأول لأنه لم يلاحق اللصوص. وأن القديس دييغو والقديس فرانسيس سوف يتوليان الأمر، على النحو المناسب تماما، كما تدل صورة في مانيلا تظهر كيف أوقف القديس فرانسيس الغزو الصيني بحزامه وحسب. ولذلك كان على المؤمنين أن يسروا تماما وأن يشكروا الله على هذا العون، ولا يشكوا في أنه ما أن يختفى اللصوص حتى يدمر القديس فرانسيس رجال الشرطة أيضا. ولذلك أصغى الجميع بكل انتباه إلى بادري داماسو الذي تابع قائلا... (ترجمة بريسيلا فالينسيا 1967:197).

يعلق رفايل (1993:8) على هذا "المشهد" قائلا: "إنه موسوم بتبادل يكاد أن يكون فوضوياً للدوايل التي تجعل من المستحيل النظر إلى موقف التاجالوج على أنه إما أن يكون معارضا تماما للنظام الكولونيالي كما مثله الكاهن أو متعاوناً صراحة مع هذا النظام". فالتاجالوج عازمون على ترجمة كلمات بادري داماسو،

وذلك على وجه الدقة لأنهم لا يفهمون سوى القليل منها. أما واقعة أن تأويلهم لهذه الكلمات يقوم على سوء ترجمة جذرية للعظة، التي تُعنى بالإسبانية بمعركة في السماء بين قوى الخير وقوى الشر، فيمكن أن تؤخذ كعلامات على:

- غياب المحليين أو جهلهم لأنهم لا يفهمون الإسبانية بصورة أفضل،
- غياب الكاهن أو جهله لأنه لا يتكلم التاجالوجية بصورة أفضل،
- سوء نية المحليين لإساءتهم قراءة الكاهن بمثل هذه الفظاعة، أو
- سوء نية المبشرين لمحاولتهم أن يفرضوا ديانة غريبة على شعب خاضع.

وبالمقابل، فإن رفايل يقرأ هذا المشهد بوصفه مثالاً على تعقيد المواجهة الكولونيلية، وعلى الطرائق التي تعقد بها التوقعات والحاجات التواصلية المؤسسية ثقافياً ولغوياً تلك التبادلات التي تبدو بسيطة في الظاهر بين المستعمر والمستعمر:

يبدو الأمر وكأنهم [أي التاجالوج] قد رأوا في تلك الكلمات إمكانيات أخرى، إمكانيات تفيد في التخفيف من تلك الاعتداءات اللغوية التي لا تنتهي التي تُقذف عليهم من المنبر. وبقدر ما تحصل مثل هذه الإمكانيات العشوائية، فإن المستمعين المحليين يتمكنون من إيجاد مكان آخر يمكنهم منه أن يواجهوا السلطة الكولونيلية؛ مكان يبدو مماساً لموقع الخضوع الذي ينسبه إليهم كل من الأب داماسو وريزال. (3:1993)

وبعبارة أخرى، فإن المستمعين التاجالوج بـ"إساءتهم ترجمة" بادري داماسو إنما يترجمون أنفسهم خارج ما يدعوهم رفايل "موقع الخضوع المنسوب إليهم". ليس مرة وإلى الأبد، بالطبع: إعادة الترجمة - عبر - إساءة الترجمة يجب أن تكون مستديمة كيما تكون فاعلة، خاصة في مواجهة قوة عسكرية واقتصادية وثقافية أعتى. كما أنهم لا يستطيعون قط أن يترجموا أنفسهم بصورة كاملة وتامة خارج موقع الخضوع؛ فدرجة ما من الخضوع هي حتمية في سياق كولونياتي. غير أن التاجالوج لا يكتفون بالإذعان السلبي للسلطة الكولونيلية. فهم ينخرطون على نحو فاعل في تفاوض وإعادة تفاوض لا نهاية لهما مع الشروط التي سيخضعون تبعاً لها للسلطة ويمثلون سلوكهم، وملبسهم، وكلامهم، ومعتقداتهم مع معايير هذه السلطة.

من الأمثلة القوية الأخرى المستمدة من كتاب رفاييل كتاب توماس بنين
LibrongPagaaralan nang managa Tagalog nang uicang Castila
الذى يمكن للتاجالوج بواسطته تعلّم القشتالية" (1610)، خاصة auit أو الأغنية
التي يكتبها بنين لقراءه التاجالوج، والتي تتناوب فيها العبارات التاجالوجية
والقشتالية. وها هنا مقطع من هذه الأغنية:

O Amacon Dios, o gran Dios mi Padre;
Tolongan aco, quered ayudarme;
amponion aco, sedme favorable;
nang mayari ito, porque esto se acabe;
at icao ang purihin, y a vos os alaben. (1993:61)

أيها الإله أبى، أيها الإله العظيم أبى
أعنى، أتوسل إليك أعنى
اتخذنى لديك، ومنّ علىّ
وسوف أسبحك، وسوف أمجدك. (1993:62)

يلاحظ رفاييل (1993:64) فى هذه الأغنية أن:

تعرّف أصوات القشتالية يمضى بالمستمعين المحليين
إلى البيت التالى المكتوب بالتاجالوجية. ومن هناك،
يمكنهم عندئذ أن يتطلعوا قُدماً إلى مجموعة أخرى من
القوافى (الإيقاعات) بالقشتالية. وإذ يسمع المرء
الـ auit، فإنه لابد أن يتأرجح بين معنى لغة وصوت
أخرى. فالأصوات القشتالية الموقعة تعيد، من جهة
أولى، إنتاج نوع من الأثر الاصطكاكى المرتبط
ارتباطاً عابراً برسالة الأغنية. ومن جهة أخرى، فإنّ
التكرار المنتظم للكلمات التاجالوجية المألوفة يوفر
للمستمعين إحساساً بالارتياح من مهمة توقّع انبعاث
الكلمات القشتالية غير المألوفة ونهوضها من جديد.
وبهذه الطريقة يعود المستمعون المحليون أنفسهم على
صوت لغة غير لغتهم، ويمكنهم بذلك أن يتعرفوا

القشتالية على أنها تلك التي تأتي عندما يكون المعنى
التاجالوجي مُرَجَّحًا ومؤجَّلًا.

ومن هنا يستدل رفايل على طراز تاجالوجي أو طريقة تاجالوجية في
الترجمة، وربما على نظرية أولية في الترجمة الراديكالية، تختلف كثيرًا عن تلك
التي لدى الإسبان. فالترجمة هنا لا تمضي، كما كان الحال في أوروبا المسيحية
خلال ما يقارب الألفين من السنين، عبر اختزال نصٍّ أجنبيٍّ ما إلى نَحْوِه التأسيسي
ودلالاته والانطلاق منها في إعادة بناء مكافئٍ محليٍّ؛ بل تكون "إمكانية الترجمة
قائمة على قدرة المرء في آنٍ معًا على أن يتوقع الإزاحات المتعاقبة للغة المرء
الأولى من قِبَل لغة ثانية، وأن يرى في التكرار السمعىِّ للثانية إمكانية العودة إلى
الأولى" (64:1993). ففي هذه الترجمة ثمة حركة كَرٌّ وفَرٌّ، حركة مكوكية بين
المألوف والأجنبي تتيح للتاجالوج أن يستوعبوا وأن يضبطوا إلى حدٍّ ما عدوان
الأجنبي بالتلاعب به في أغنية: فالكلمات القشتالية تغزو أو تقطع صوت كلماتهم
وعباراتهم التاجالوجية المألوفة، تمامًا كما غزا الإسبان أو قطعوا الثقافة
التاجالوجية؛ لكن التاجالوج في الأغنية يقطعون القشتالية مرة أخرى. "فظهر
الإيماءات القشتالية في شكل حميد يختلف عن ظهور الناطقين الأصليين بهذه اللغة"
(64:1993). ويكون الشكل حميدًا هنا ليس لأن المغنِّين التاجالوج يمكنهم أن
يسيطروا على سلسلة عمليات القطع في الأغنية وحسب، بل لأنَّ كلَّ قَطْعٍ قَشْتَالِيٍّ
يُتْلوه مباشرة قطع تاجالوجي.

هكذا تؤكد الـ *auit* بصورة معبرة على تكافؤ بين المستعمرين الإسبان
والمستعمرين التاجالوج قد لا يكون واقعيًا تمامًا، لكنه يفيد كثيرًا في تعزيز تضامن
الجماعة، وبتعزيز هذا التضامن يمكن أن تقوم رؤية لتكافؤ المستعمر/ المستعمر
أشدَّ واقعية مما كان يمكن أن يكون عليه الحال بغير ذلك.

ولذلك، فإنه إذا ما أمكن القول إنَّ أغنية بنين تتطوى
على تصوّر تاجالوجي للترجمة فإنَّ هذا التصوّر يكون
مشروطًا- إذا ما استعرنا هذا المصطلح من فالتر
بنيامين- بـ "مبدأ القطع". والترجمة بهذا المعنى لا
يكون المقصود منها أن تتماشى مع ما هو طقسى أو
شعائري، حيث لا يُراد منها أن تستعيد فردوس النطق

بلغة شفافة نقية. والمُرَاد لها، بالأحرى، هو أن تتبّه المحليين إلى الآثار القاطعة التي تخلفها القشتالية وتعودهم عليها. وهكذا يكون لدى التاجالوج مثل بنين طريقة لإكساب أنفسهم مناعة ضدّ صدمة الفتح الرهيبة. فالـ *auit*، إذ تثبت أصواتاً قشتالية على هيئة شذرات منفصلة بين الكلمات التاجالوجية، توفر طريقة للإشارة إلى اقتحامٍ خطير تقوم به قوة خارجية. وبفعلها ذلك، فإنها تقترض موقعاً يمكن فيه للمحليين أن يقوا أنفسهم خطر اجتياحهم بطوفان من الدواليل غير المقرّوءة. (1993:65)

هكذا يجد رفايل (1993:112) النموذج التالي:

- (1) الإسبان يفتحون الفيلبين ويرغبون في أن "يترجموا/ يهدوا" التاجالوج وسواهم من أهل البلد إلى رعايا مسيحيين أخيار للإمبراطورية الإسبانية.
- (2) لتحقيق هذا الهدف يتعلمون التاجالوجية ويحاولون تحويلها على صورة اللاتينية والإسبانية، فيفرضون عليها تهجئة رومانية وقواعد لاتينية ويحاولون تحويلها إلى لغة مسيحية بأن يستوردوا لها كلمات "لا تقبل الترجمة" مثل *Dios* و *Jesucristo*.
- (3) يحير التاجالوج، بل يصدّمهم ويرعبهم تدفق هذه الكلمات الغريبة إلى فضائهم اللغوي والثقافي.
- (4) هذه الاستجابات الانفعالية القوية تجاه "الغزو" اللغوي (ظهور الغريب في المؤلف) تتبّه التاجالوج إلى أهمية تعلّم التعامل مع الإسبانية، وفهمها، بل ربما التحايل عليها والمكر بها.
- (5) ولذلك فإنهم يولون الدواليل الغريبة اهتماماً شديداً، ويطورون استراتيجيات تعتمد القطع لـ "شرح" هذه الدواليل أو "فهمها". يقول رفايل (1993:121): إن "ترجمة ما لا يُترجم قد اقتضت الإذعان لدواليل السلطة وفي الوقت ذاته التملّص من المعنى والقصد اللذين يقفان خلف هذه الدواليل".

(6) هذه الاستراتيجيات، القائمة جزئياً على جهل التاجالوج بالإسبانية واللاتينية، وجزئياً على الاختلافات الثقافية المهمة (لا مركزية القوة، الألعاب الإيقاعية والأحاجى التقليدية، إلخ)، تقصّر عن معنى المنطوقات والممارسات الإسبانية وقصدها، لكنها تولّد أيضاً فائضاً من النماذج التفسيرية التى تتيح للتاجالوج أن يستجيبوا للنشاطات الإسبانية المهمة مثل الاعتراف وأن يُسْنَمُوا فيها.

(7) هذه الاستجابة الإسهامية، مع أنها قد تُظْهِر التاجالوج للإسبان على أنهم أغبياء أو منحرفون، إلا أنها توفر للتاجالوج مبرراً وسياقاً للتفاعل مع المستعمرين، وبذلك تساعد على الوقوف فى وجه الشعور بأن الغرابة قد طغت عليهم أو اكتسحتهم. يقول رفاييل: "من يخفق فى الترجمة، لن يفضى إلا بدواليل لا يمكن فكّ مغاليقها خالية من المرجع والسياق، وبذلك يبدو للآخرين غريباً تماماً". (1993:212).

سامية محرز والنصوص المولدة

يبقى عمل رفاييل الإصابة بالكولونىالية واحدة من أولى دراسات الترجمة مابعد الكولونىالية وواحدة من أخصب البحوث فى هذا الميدان، وذلك على وجه الدقة لأنه يفتح كثيراً من السُّبُل المثيرة ليس للبحث مابعد الكولونىالى وحسب بل للممارسة مابعد الكولونىالية أيضاً. والسؤال الذى يتلبّث مع نهاية كتاب رفاييل الذى يُعنى بمجتمع التاجالوج تحت الحكم الإشبانيّ المُبكر، هو كيف يمكن "ترجمة" اكتشافاته منهجياً وثقافياً بما يفيد حاضرنا ومستقبلنا؛ ومع أن رفاييل نفسه (1995) كان قد أسهم فى مثل هذا المشروع للترجمة، فإنه يبقى من الواضح أن هذا المشروع لا يزال فى مرحلة الطفولة المبكرة، ولا تزال ثمة حاجة لقدر هائل من العمل الذى ينبغى أن يُنجز.

وبقدر ما يقتضى ذلك المشروع سبراً للهجنة واحتفاءً بها، فإنّ بحث سامية محرز "الترجمة والتجربة مابعد الكولونىالية: النصّ الشمال أفريقى الفرانكوفونى"، الذى أسهمت به فى الكتاب الذى حرّره فينوتى (1992)، هو المكان الجدير بأن نلتفت إليه لكى نرى إلى المحاولات مابعد الكولونىالية الحديثة التى تجرى بقصد استخدام الهجنة الثقافية واللغوية استخدامها المناسب. وسامية محرز هى أستاذة

الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية في القاهرة، وهي معنيّة على وجه التحديد بالأثر المشوّش إنّما المنعش على المدى البعيد الذي ستركه الهجنة اللغوية على نظرية الترجمة التقليدية التي لطالما اقتضت أو افترضت وجود لغة مصدر ولغة هدف محدّتين ومميّزتين على نحو واضح. وهي تلاحظ أنّه في الوضع مابعد الكولونيالي، حيث تدوم اللغات وتمور عبر الحدود بغير انتظام، غالبًا ما يكون من الصعب أن نحدّد لغة مصدرًا مفردة ولغة هدفًا مفردة:

هذه النصوص مابعد الكولونيالية، التي غالبًا ما يُشار إليها بأنها "مولّدة" أو "metisses" نظرًا للطبقات الثقافية اللغوية التي تتطوى عليها أفلحت في فرض لغة جديدة تتحدى فكرة وجود النصّ "الأجنبي" الذي يمكن ترجمته أصلاً إلى لغة أخرى. فمع هذا الأدب لم يعد بمقدورنا أن نكتفي بالعناية بتلك الأفكار التقليدية عن التكافؤ اللغوي، أو أفكار الربح والخسارة التي طالما حظيت باهتمام نظرية الترجمة. ذلك أنّ هذه النصوص قد كتبها ذوات مابعد كولونيالية ثنائية اللغة تخلق لغة "بينية" وبذلك تشغل فضاءً "بينيًا". (121:1992)

فباللغة في شمال أفريقيا الفرنكوفوني، شأنها في معظم الأماكن، هي لغة متعددة الطبقات، والمراتب، متميزة اجتماعيًا وثقافيًا سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات، وذلك نتيجة لتاريخ الإمبراطورية في تلك المنطقة، وتورد سامية محرز مثال عالم الاجتماع والروائي والشاعر المغربي عبد الكبير الخطيبي ونشأته ثلاثية اللغة، وتلاحظ أنه يقيم تراتبًا بين لغاته هذه: «اللهجة المغربية التي يتكلّم بها في البيت، العربية الفصحى التي لا تُعلّم إلا للأطفال المسلمين في المدارس القرآنية، ولغة المستعمر الفرنسية "المفروضة" التي تُعلّم في المدارس الفرنسية» (121:1992). غير أنّ تراتب هذه اللغات يختلف باختلاف قطاعات المجتمع المغربي: فبالنسبة إلى البعض تكون الفرنسية في القمة وبالنسبة إلى البعض الآخر تكون العربية في القمة، أمّا بالنسبة إلى غيرهم، مثل الخطيبي، فاللهجة المغربية. غير أنّ هذه اللغات الثلاث جميعًا تمور في حيوات معظم المغاربة، ما يجعل سؤال اللغة "المحليّة" سؤالاً إشكاليًا على نحو متزايد، بقدر إشكالية السؤال عما إذا كانت

اللغة "المحلية" أو "الأم" أو "الأولى" بالنسبة إلى تيجاسويني نيرانجانا هي الكانادية أم الهندية أم الإنجليزية، وبقدر إشكالية السؤال عما إذا كانت لغة رفاييل هي التاجالوجية أم الإنجليزية...

وحين يكتب الكتاب مابعد الكولونيين، يكون اختيار لغة الكتابة أمراً مشحوناً إلى حدٍ بعيد. فهل ينبغي عليهم أن يكتبوا بلغة "القوة"، لغة المستعمر الأوروبي الحديث، الإنجليزية أو الفرنسية؟ أم بلغة المستعمر القديم والمحلي أكثر، الهندية أو العربية؟ فكل من هذين الخيارين يزيد من فرص قراءة الكاتب بين قراء يتعدون حلقة قرائه المحليين الصغيرة؛ وكل منهما يمكن أن يفضي أيضاً إلى اتهامات بالخيانة الثقافية؛ وفي جميع الأحوال، فإن استخدام لغة "عالمية" مثل الإنجليزية أو الفرنسية أو (بدرجة أقل) العربية لا يضمن، كما بين زوج سامية محرز، ريشار جاكومون، في الفصل الثاني، بل ولا يسهل كثيراً قبول هذا الكاتب لدى العالم "الخارجي".

ولذلك فإن الظاهرة التي تتفحصها سامية محرز في مقالاتها هي تلك الأرضية الوسطى الاستراتيجية بين الكتابة بـ"لغة عالمية كبرى" والكتابة بـ"لغة عالميثة محلية"؛ أي ظاهرة خلق لغة "بينية":

من الأساسى والحاسم بالنسبة للنصّ مابعد الكولونيالى أن يتحدّى كلاً من نماذج المحلية التقليدية والبنى والمؤسسات السائدة التي يقيمها المستعمر، وذلك من خلال لغة قدّت حديثاً يمكن لها أن تتجزّ هذه الحركة المزدوجة. والحال، أنّ الغاية النهائية لمثل هذا الأدب هي أن يهدم التراتيبات بجمعه معاً كلاً من "المسيطر" و"المتخلف"، بتفجيريه وبلبلته عوالم رمزية مختلفة وأنظمة تدليل منفصلة كيما يخلق بينها ضرباً من الاعتماد والتدليل المتبادلين.

(1992:121-122).

لقد جعلت الإمبراطورية اللغة تراتبية، حيث لغة القوة الإمبراطورية في القمة ولغة المسودين، المُذَلِّين، المستعمرين في الأسفل؛ ومع أقول الإمبراطورية، حيث

قالت جماعات محلية متعددة من أجل الصعود، ورأت كلٌ منها أنَّ لغتها هي التي يجب أن تغدو الآن في القمة، كان أن اهتزت هذه التراتيبات لكنها نادراً ما نُمرت أو أُطيح بها. فالفكرة الراسخة التي مفادها أن بعض اللغات أفضل جوهرياً من غيرها، وأنسب للحكم أو العلم أو الثقافة بطبيعتها، هي فكرة لا تموت بسهولة. أمّا ذلك الإبداع الاستراتيجي للغة هجينة "بينية"، لغة كريولية، فهو واحد من سبل الفرار المُهمّة من هذه المناكفات القديمة، وهو سبيل يستعيد على نحوٍ لافت تلك الضروب المعقدة من التكيف التي اعتزت التاجالوج وأشار إليها رفايل في كتابه. فبالنظر إلى ذلك الخيار المشحون بين رفض المرء لغة المستعمر، ما يعنى العجز عن التواصل مع أصحاب القوة، ورفضه لغته المحلية الدارجة، ما يعنى العجز عن التواصل مع أصدقائه وعائلته، لماذا لا يلجّ على اختيار الاثنين، والاثنين معاً؟ فذلك يبدو على أنه يخرق القواعد كما حدّتها المعايير الكولونيالية، الأمر الذي يشكّل سبباً وجيهاً آخر للقيام بهذه المحاولة. فمثل هذا الأدب كما نقول سامية محرز، يهدف إلى دكّ التراتيبات. أو كما يقول الكاتب التونسي عبد الوهاب المؤتب:

الكتابة بالفرنسية "تُسلمنا" إلى الآخر، إلا أننا سندافع عن أنفسنا عن طريق الأرابيسك، الهدم، التيه، المتاهة، تغييب مركز الجملة واللغة الذي لا ينقطع بحيث يضيع الآخر كما في أزقة القصبة الضيقة. (124، أورنتيه محرز).

وينكر هذا أيضاً بما أسمته جلوريا أنزالدوا (1987) "الوعي المولّد الجديد"، وبتلك "الذوات المهاجرة" لدى كارول بويس ديفيز (1994)، وبالتقافات "الشتاتية" أو الشريدة التي يكتب عنها كثير من المنظرين مابعد الكولونيين: فالفكرة التي تحظى بشعبية مطردة بين هؤلاء المنظرين هي أن أفضل السبل للخروج من الطرق المسدودة هو "الضياع"، "الطواف على غير هدى"، وإيجاد أمل جديد للمستقبل في استعارات الدرب والمنفى والعبور والشتات. فما نمنا "حيث نحن"، ماكثين في تلك الأمكنة التي نشعر بأنها الأكثر ألفة وراحة، لا بدّ أن تبقى طوع بنان تلك الآثار المتعددة الباقية من الاستعمار؛ فتصفية الاستعمار هي ما يتمّ على الطريق، في الحركة، في التحول المستديم. وليس مصادفةً أن ذلك هو المكان الذي تحدث فيه الترجمة أيضاً.

[6]

انتقادات

نظريات الترجمة مابعد الكولونيالية هي نظريات أجدُّ وأكثر هامشية، من وجهة نظر المقاربات التقليدية، من أن تجتذب ذلك القدر الكافي من المتابعة النقدية، سواء كانت متابعة محبة أم نافرة. وتتزع مراجعات الكتب التي ناقشتها مطولاً في هذا الكتاب، أي عمل رفايل الإصابة بالكولونيالية، وعمل تشيفيتز شعرية الإمبريالية، وعمل نيرانجانا موقع الترجمة، إلى التركيز على أوجهها مابعد الكولونيالية وتجاهل مساهماتها في دراسة الترجمة. فمن الواضح أن هذه الأخيرة لم تُعتبر بعد فرعاً مستقلاً، خاصة لدى العاملين في أقسام الأدب المقارن، واللغات الحديثة، والتاريخ، والاتصال، ممن قاموا بمراجعة هذه الكتب.

أما الانتقادات غير الرسمية، والحوارية، والطريقة التي وجهها باحثو الترجمة المعروفون فهي انتقادات قليلة. وكما يبدو أن منظري الترجمة مابعد الكولونياليين لا يقرعون كثيراً في نظرية الترجمة السائدة، كذلك يبدو أن نظراءهم السائدين لا يقرعونهم كثيراً. ولعل كتاب نيرانجانا أن يكون قد قُرى أكثر قليلاً من كتاب رفايل أو كتاب تشيفيتز، ربما لأنه يبدو أقل اهتماماً بتاريخ كولونيالي محدد قياساً بدراسة رفايل للتأجalog أو دراسة تشيفيتز لاستعمار العالم الجديد. غير أن الأمر يبدو كأنه قد بهت كثيراً من باحثي الترجمة، فراحوا يتساءلون: ما علاقة كل هذه المادة الإثنوجرافية بنا؟ ما الذي يدفعنا إلى الاهتمام بترجمات تعود إلى القرن الثاني عشر؟ ما الذي نفعله بمثل هذه المقاربة؟

تحكى نيرانجانا كيف أمسك بها أحد المنظرين البارزين من تيار المنظومات المتعددة في مؤتمر في هونج كونج وأنبها لدقها الأسافين بين الشعوب بكلامها الكثير عن العرق والكولونيالية وما شابه. فلماذا الإلحاح على الاختلاف بين البشر؟ لماذا كل هذا التأكيد على ما هو سلبي؟ ونظرية الترجمة متعددة المنظومات

أو "الوصفية" بتركيزها على المنظومات السياسية والإيديولوجية والطرائق التي تشكل بها وتضبط ما يُترجم وكيفية ترجمته، هي واحد من أسلاف نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية الكبار؛ غير أن هذا الباحث على وجه التحديد كان يرى أن المنظرين مابعد الكولونيين (أم أنها نيرانجانا وحسب؟) قد مضوا بعيداً في مناقشتهم للسياسة وتباينات القوة. أما من وجهة نظر مابعد كولونيالية، فمن المؤكد أن نظرية المنظومات المتعددة تبدو مدهنة ومجردة، لا تقوم سوى على أساس واهٍ من الاهتمامات السياسية.

وكنت قد نشرت مراجعة لأعمال تشيفيتز ونيرانجانا في مجلة Translation and Literature (روبنسون 1993)، كما ناقشت في كتابي الترجمة والتأويل تعليق نيرانجانا على قصيدة كندية مقدّسة تعود إلى القرن الثاني عشر وترجمتها إياها (روبنسون 1996)، ثم كرّست قسمًا كاملاً من كتابي ما الترجمة؟ (روبنسون 1997a) للمقاربات التي تركز على أجنبية الترجمة. فاسمحوا لي أن أختم، إذن، ببعض النقاط البارزة التي أشرت إليها في مناقشاتي تلك.

يدور نقدي لنظرية الترجمة مابعد الكولونيالية الذي أبحث إليه في الفصلين الرابع والخامس، حول قضية الكيفية التي يتم بها تصور الترجمة، خاصة (1) أدوارها المتعددة في الاستعمار، و(2) مناهج أو أساليب الترجمة التي تُعتبر راديكالية بما يكفي لعدّها قوة إيجابية وفاعلة في تصفية الاستعمار.

(1) يتناول القسم الأول من هذه القضية ما إذا كان من الممكن تصور الترجمة بوصفها أداة للإمبراطورية ضارة وخبيثة صرف، كما يتصورها تشيفيتز، أم أن من الممكن أن نتخيل لها أيضاً ذلك الدور الإيجابي والبناء في تصفية الاستعمار، كما يفعل رفايل على نحو لاقت تماماً. ولقد سبق أن أشرت إلى أن هذين الموقفين يتوقّان على المدى الذي تصل إليه محلية المنظر مابعد الكولونيالي، فكلما زاد إضفاء المنظر طابعاً مثاليًا على حالة "المحليين" ما قبل الكولونيالية وهجومه على الإمبراطورية بوصفها شرًا مطلقًا، زاد لديه النزوع الواضح والحصري إلى شيطنة الترجمة بوصفها شيئًا يفعله المستعمرون بالمحليين، وشكلاً من العنف الكولونيالي.

يتجلى هذا النزوع بأوضح أشكاله لدى تشيفيتز الذي يقول في مقدمته: "لا أؤمن بالبرّ الذي يدّعي تفهم موقف الآخر، بل بالعدالة الاجتماعية التي لا تدّعي أيّ

شيء، لكنها تقيم لها أساسًا من سياسات قرابة متخيلة عبر حدود العرق والجنس والطبقة"، (xiv:1992). وهذا شعارٌ مابعد كولونيالي جيد، لكن تشيفيتز يجد صعوبةً بالغة في التمسك به في كتابه. فمن المستحيل، بالطبع، ألا تدعى أى شيء، ولذلك نجد أن تشيفيتز يدعى أشياء متعددة: أن حالة الأمريكيين الأصليين ما قبل الكولونيلية كانت حسنة، وأن الفتح والاستعمار والإبادة الأوروبية كانت رديئة؛ وكذلك أنه يفهم الثقافة الأمريكية الأصلية ما قبل الكولونيلية بما يكفى لأن يقوم بمثل هذا التمييز. فعلى طول الكتاب يقرن تشيفيتز الثقافة الأوروبية بـ"تمطى الإنتاج الخراجي والرأسمالي"، ويقرن الثقافة الأمريكية الأصلية بـ"النمط المنظم قرايبًا"، الذى يصفه بأنه "بعيد نسبيًا عن التراتبية، أو مساواتي، وغير متمركز"، ويتميز "بحدود مفتوحة ومتبدلة نسبيًا" (54,53:1991)، ومن الواضح أن هذه محاولة بررة لفهم (وتمييز) الآخر الأمريكى الأصلي، على الرغم من ادعاء العكس.

والنمط المنظم قرايبًا الذى يجد تشيفيتز أنه مطابق للثقافة الأمريكية الأصلية (قبل وإلى حد ما بعد) الفتح الأوروبى هو نمط مماثل، بالطبع، لما يطرحه رفاييل فى مجتمع التاجالوج ما قبل الكولونيالى. ونظرًا لندرة الأدلة المتعلقة بهاتين الحالتين الثقافيتين، ولطبيعة الأدلة المتوافرة المشكوك فيها - حيث أتى معظمها من مصادر إثنوغرافية أوروبية، جمع معظمها المبشرون والمدراء الكولوناليون - فإن محاولات تشيفيتز ورفاييل فهم الطريقة التى كانت عليها الأمور قبل الغزو الأوروبى هى موضع ارتياب بصورة آلية. غير أن هنالك فارقًا بين استخدام تشيفيتز واستخدام رفاييل لهذه المواد. فرفاييل مهتمٌ ببناء مواجهة دياكتيكية أو متوترة بين التاجالوج والإسبان؛ وهو يروم أن يفهم كلا طرفى هذه المواجهة، وأن يرى إلى كل من التاجالوج والأسبان كمساهمين إنسانيين يسهمون فيها على نحو فاعل ومعقد. وعند رفاييل، أن الأسبان والتاجالوج قد حثروا بعضهم بعضًا؛ وكان على كل طرف أن يقوم بقفزات مفاهيمية هائلة لكى يفهم الآخر ذلك الفهم الأشد تشظيًا ونقصًا. وكلاهما لا يناسبان فى كثير من النواحي تلك المهمة التى وُضعت على عاتقهما، أى فهم السبب الذى يدفع أولئك الغرباء والأجانب لأن يفعلوا ما يفعلونه.

أما تشيفيتز، من جهة أخرى، فينزع إلى تصور المستعمرين الإنجليز وتصويرهم على أنهم فاعلون، فى حين ينزع إلى تصور الأمريكيين الأصليين وتصويرهم على أنهم منفعلون. فالأمريكيون الأصليون كانوا يعيشون على الأرض

ويفلحونها، ثم جاء الإنجليز وألقوا بشبكتهم الثقافية على ما رأوه - غياب الأسيجة، مثلاً - وراحوا "يترجمون" الهنود بتلك الطرق المتعددة التي حلها تشيفيتز بالمعية واضحة، عبر الاستعارة، وقانون الملكية، وtranslatio imperii et studii. فالإنجليز هم الفاعلون، المفكرون، المترجمون، الآخذون؛ أما الهنود فهم المفعول بهم، والمفكر عنهم، والمترجمون، والمحرومون. ومن مثل هذا المنظور، كان لابد لتأملات تشيفيتز عن الأنماط الثقافية المختلفة لدى الإنجليز والأمريكيين الأصليين أن تتشدد بصورة يكاد يكون لا محالة عنها إلى تراتبية أخلاقية يغدو فيها الهنود ضحايا عاجزين وأبرياء لعدوان خارجي شرير. وهكذا لا يكون النمط المنظم قرابياً - ما يجده تشيفيتز لدى الهنود ويجده رفايل لدى التاجالوج - نوعاً من العدسة بالنسبة لتشيفيتز، أو نوعاً من الشبكة الثقافية التي يمكن أن نتصور أن الهنود قد حاولوا من خلالها فهم الأوروبيين، كما هو الحال عند رفايل؛ فذلك النمط المنظم قرابياً ليس سوى حالة ثقافية موضوعية أخفق الأوروبيون في فهمها، وترجموها، ودمروها. ومن الصعب كثيراً على تشيفيتز أن يتلافى ذلك الموقف المحلوي الذي مفاده أن الأمريكيين الأصليين كانوا يعيشون في فردوس قرابي قبل أن يأتي الأوروبيون الرأسماليون ويطردونهم منه. بل إن تشيفيتز لا يعمل ما ينبغي كيما يتلافى مثل هذا الموقف، الذي يبدو كأنه يملأ عليه كامل سجله.

والنتيجة، كما قلت، أن الترجمة تتم شيطنتها على مدى كتاب تشيفيتز. فهي إحدى الأدوات الأساسية التي استخدمها الأوروبيون لسرقة أرض الهنود، وتحويل بعضهم إلى أوروبيين زائفين وقتل البقية. ويبدو أن تشيفيتز يتحرك صوب شيطنة الترجمة هذه عبر منزلق من الثنائيات:

الترجمة بوصفها مشكلة تقنية	الترجمة بوصفها مشكلة سياسية.
نظريات التكافؤ	النظريات مابعد الكولونيالية.
الألسنية بوصفها سياسة تعمية	سياسة إزالة التعمية.

المنزلق: تفكير ضروب التعمية السياسية يفضى إلى اهتمام بثنائيات الذات-الآخر الإشكالية.

ذات	آخر
أوروبي	أمريكي أصلي

متحضّر	همجى
مغلق	ومستجّ مبعثر
أهلى	أجنبى
سوى	منحرف
صحيح	استعارى
كتابى	شفهى
رأسمالى	قرايى
نقاش فاعل للذات	تأكيد متنازل للذات

المنزلق: إذ يحرم على نفسه محاولة فهم موقف الآخر، فإنه يطرح بدلاً من ذلك تفحص الصور (الترجمات) الأوروبية عن الآخر، ما يؤدى إلى اهتمام بالصور "الحسنة" و"السيئة".

صور سلبية	صور إيجابية
أصوات صامتة	أصوات معبرة
ترجمات تمثلية	ترجمات نوستالجية

المنزلق: "كلّ تعبير عن الآخر إنما يُسكتُ الآخر، لكنّ كلّ إسكات للآخر أو قمع لصوته يشتمل على آثار من الإقصاح أو التعبير الذى تمّ إنكاره، (والذى يمكن تالياً إنقاذه أو استرداده)، (روبنسون 1993: 121).

وكما قلت في غير مكان (1993: 121-122)، فإنّ هذا هو الطريق المسدود الذى توصلُ تشيفيتز إليه تأويليته السلبية أو "الإيديولوجية"، دون أن يسعى إلى الفرار منه صراحةً. غير أننى أحسُّ أنّ فى كتابه انزلاقاً آخر بين أقطاب ثنائية تبدأ، ولو بصورة غير واعية، بطرح تأويلية إيجابية أو طوباوية: انزلاقاً بين الترجمة واللاترجمية، بين المحاولة التملكية الرامية إلى الإقصاح عن شىء ما يخصُّ الآخر، ونقله، وتوصيله، أو "تبنيه" كما يقول جورج شتاينر، وبين إرادة المرء الغامضة أن ينغمس فى ثقافة أجنبية دون أن يستعمرها، أن يكف عن الترجمة ويبدأ بالإصغاء، أن يفتح على "أسرار" ثقافة غريبة دون أن يحاول

بالضرورة تحويل ما يتعلّمه إلى الإنجليزية، لغة المستعمرين الملوثة. وتشيفيتز، ذلك الأكاديمي الأمريكي الأبيض الذكر المدفوع إلى الإفصاح، يحسّ أنه مشدود صوب الترجمة دون أن يقوى على فعل شيء (ومن منا الذى لا يحسّ بذلك؟)، ومشدود إذن إلى سياسات الإمبراطورية الغازية (ما إن يزيل التعمية عن سياسات الترجمة)؛ وشعوره بالعجز، وإحساسه إنه لا يستطيع أن يفعل أى شيء سوى الإفصاح عن شعوره بأنه واقع فى شرك، هما ما يدفع تأويليته السلبية. أما تأويليته الإيجابية فتقوم على اتباعه جوجان إلى تاهيتى أو الماركويساس - أو ربما، ما دامت هاتان الجزيرتان الفردوسان مستعمرتين الآن من أجل السياحة ومن قبلها - إلى لا مكان ما آخر أو يوتوبيا "لم تمسّها" بعد يد الإمبريالية الغربية - وعدم العودة، بل وعدم الكتابة: أى أن يترك نفسه تتمثلها ثقافة غير غريبة دونما خطة "لترجمتها". ومثل هذا المنظور هو بالنسبة للأكاديمي الغربى أشدّ إغواءً ورعباً من أن يقلّب فيه النظر، وتشيفيتز لن يسمح لنفسه بأن يطرح فى كتابه مثل هذه الإمكانية؛ غير أنها تبدو لى على أنها النهاية الحتمية لسجاله.

(2) يُعنى القسم الثانى من القضية بما إذا كان هنالك نمط واحد وحسب "راديكالى" حقاً من الترجمة يمكن أن يكون فعالاً فى عملية تصفية الاستعمار، كأن تكون كذلك تلك الحرقية الجديدة، أو النزوع إلى الإبقاء على الطابع الأجنبى المتحدّر من التراث الرومانتيكى الألمانى من الأخوة شليجل، وجوته، وشلاير ماخر، وهمبولت، وصولاً إلى بنيامين، كما يلحّ كل من نيرانجانا وفينوتى، أو أن تكون كذلك تشكيلة متبدلة كاملة من أنماط "إساءة الترجمة" الشعبية اللعوبة التى يرى أنها أشدّ فعالية - فضلاً عن كونها موجودة أصلاً - كما يزعم رفايل. وتبدو هذه المواقف بدورها على أنها تتوقّف على مدى نخبوية المنظر مابعد الكولونيالى الثقافية: فكلما زادت هذه النخبوية، أى كلما زاد انشداد المنظر إلى معايير الذوق التى تتمسّك بها النخب الثقافية بما تواجهه من صعوبة (أو من تعذّر نسبي) فى الوصول إلى الجماهير، وبما تتطوى عليه من نقد فكرى صريح (خاصة مابعد البنيوية)، نزعت الترجمة بوضوح وبصورة حصرية لأن تكون مزدوجة أو ثنائية بوصفها إمّا (أ) تواصلية، توصيلية، تمثلية، توطينية، وتالياً جزءاً من المشكلة، أو (ب) غير تواصلية، غير توصيلية، غير تمثلية، تحافظ على الطابع الأجنبى، وتالياً جزءاً من الحل.

وهذا الموقف بات مقترنا بقوة مع لورنس فينوتى، الذى بحثه وقتمه بلا كلل أو ملل فى تشكيلة من سياقات الترجمة العملية فى كتاباته وفى محاضراته حول العالم. غير أن هذا الموقف يتجلى بأبرز صورته، كما رأينا فى كتاب نيرانجانا موقع الترجمة، كما يلمع إليه تشيفيتز بصورة عابرة (1999:135). والفكرة الدافعة وراء هذه المجموعة من الافتراضات هى أن الترجمة التمثيلية أو التوطينية، التى اعتدنا على تسميتها ترجمة "معنى مقابل معنى"، هى أداة أساسية من أدوات الإمبراطورية حيث تشجع القوة الكولونيالية (أو الثقافات "القوية" أو "المهيمنة" بصورة أعم) على ترجمة النصوص الأجنبية إلى مصطلحاتها الخاصة، فتجثت بذلك الاختلافات الثقافية وتخلق حولها منطقة دائرة من "التماثل" المتمثل أو المستوعب. ولذلك فإن أبناء الثقافات المهيمنة لا يتعرضون قط للاختلاف الحقيقى، لأنهم محميون استراتيجيا من تجربة ما هو أجنبى، تلك التجربة المثيرة للاضطراب. وهم محميون ليس من خلال الترجمة التمثيلية وحسب، بل من خلال فنادق الخمسة نجوم فى بلدان العالم الثالث وما شابه. أما أبناء الثقافات الهامشية فهم مضطرون لأن "يكتبوا من أجل الترجمة"، ولأن يصوغوا تعبيراتهم الثقافية مسبقا بحيث تلبى التوقعات المهيمنة. وبهذه الطريقة، فإن التنوع يُطرد من العالم بالتدريج، ونكون جميعا أفقر بما لا يقاس.

أما دواء ذلك، عند دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبى مابعد الكولونيين، فهو نمط من الترجمة مُصنَّم لى يحافظ على الاختلاف والتنوع ويؤكد عليهما من خلال التمسك الدقيق بحدود النص المصدر ومعالمه. ولقد سبق لى أن قدّمت نقداً مسهباً لهذا الحل (روبينسون: 1993:123, 1996a, 1996b)، وهو نقد يمكن إيجازه بما يلى:

(أ) ليس من الواضح أن بين الترجمات التى تبقى على الطابع الأجنبى والترجمات التوطينية كل ذلك الاختلاف من حيث تأثيرهما على الثقافة الهدف. فالترجمات جميعا تقوم على تأويلات، والتأويلات لا بد أن تتنوع من مترجم إلى آخر؛ وليس من الضروري أن تشكل الترجمات التى تبقى على الطابع الأجنبى إضافة إلى التعدد القائم فى هذا الوضع. وعلى سبيل المثال، فإن الفصلين السادس والأخير فى كتاب نيرانجانا يتألفان إلى حد بعيد من مناقشتها لثلاث ترجمات لقصيدة مقدسة تعود إلى القرن الثانى عشر،

وتُنسَب إلى اللاما بربابو. وهي تهاجم الترجمة الأولى بوصفها ترجمة أضيقَ عليها الطابع المسيحي؛ والثانية (التي قام بها أ.ك.رامانوجان) بوصفها ترجمة أضيقَ عليها الطابع الرومانسي. أما الترجمة الثالثة، وهي ترجمتها، فتقدّم على أنها "ترجمة" حرفيّة على نحو راديكالي جذريّ، من ذلك النوع الذي تعتقد أنه يُسهّم في تصفية الاستعمار. غير أن ما تأتي به نيرانجانا إلى مهمة الترجمة ليس منهجًا جديدًا في الترجمة (مثل الإبقاء على الطابع الأجنبيّ مقابل التوطين) بقدر ما هو تأويل خاص، تأويل يمليه الفكر مابعد البنيويّ. وعلى سبيل المثال، فإنّ آخر بيتين من القصيدة:

Guhesvara, ninu jyotirlingavadare
upamisi nodaballavarillya

كان قد ترجمها كلٌّ من إس.سى. ناندنمات، ول.م.أ. مينيزيس، ور.سى. هايرمات على النحو التالي:

O Guhesvara, if Thou becom
The effulgent linga,
There be non
Thy glory to match

وقد ترجمتها رامانوجان على النحو:

O lord of caves,
if you are light
There can be no metaphor

أما نيرانجانا فقد ترجمتها على النحو:

Guhesvara, if you are become the linga of light,
Who can find your figuration

وترى نيرانجانا أنّ ترجمة كل من ناندنمات/ مينيزيس/ هايرمات قد أضفى عليها الطابع المسيحيّ صراحةً، كما يشير وضع كلمة "effulgent" (مقابل كلمة "light" jyoti) وكلمة "glory" (التي ليس لها مكافئ كنادي)، وأنّ ترجمة رامانوجان هي ترجمة رومانتيكية صريحة، كما يشير وضع كلمة "metaphor" (مقابل "comarison" upama)؛ غير أنّ اختيارها كلمة "figuration" كمقابل لكلمة

"compartion" upama يدين لما بعد البنيوية أكثر مما يدين للنزوع إلى الإبقاء على الطابع الأجنبي. وهى تساجل أيضاً ضد إغفال رامانوجان اسم الإله الكانادي، Guhesvara، ورمزه الذى هو الـ linga ؛ غير أن ترجمة نانندنام/مينيزيس/هايرمات "ذات الطابع المسيحى" تبقى على كليهما صراحة. ومن الصعب أن نرى كيف يمكن لإحدى هذه الترجمات أن تكون "أفضل" أو "أسوأ" من سواها فيما يتعلق بمشروع تصفية الاستعمار فى الهند.

(ب) إن تأثير الترجمات التمثيلية وذات الطابع الأجنبي على قراء اللغة الهدف ليس بالتأثير الأحادى الكلى ولا بالتأثير الذى يمكن التنبؤ بضرره أو الاحتفاء به (واستقباله) كما يزعم دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبي. وثمة افتراض ضمنى لنوع استجابة القارئ يقف خلف النظريات التى تدعو إلى الإبقاء على الطابع الأجنبي، ومفاده أن الترجمة التمثيلية سوف تبدل عقل قارئ اللغة الهدف، وتفرض نوعاً من التعمية المهيمنة الغبية التى تسد الباب على نحو متزايد أمام الاختلاف الثقافى، فى حين أن الترجمة التى تدعو إلى الإبقاء على الطابع الأجنبي ترتفع بـ "ال" قارئ فى اللغة الهدف صوب الفكر النقدى والتقدير المتجدد للاختلاف الثقافى. وبعبارة أبسط، فإن مفاد هذا الافتراض هو أن الترجمات التمثيلية تستعمر (تواصل استعمار) القارئ، وتفرض الهيمنة الكولونيالية على تفكيره، فى حين أن الترجمات التى تبقى على الطابع الأجنبي تصفى (تساعد على تصفية) استعمار القارئ، وتقوض الهيمنة الكولونيالية وبذلك تفضى إلى فعل سياسى وثقافى يخدم التحرر المطرد من الماضى الكولونيالى.

والحال، أن مثل هذا الافتراض لا يعدو كونه أحد المزاعم المجردة التى لا أساس لها فى وقائع التفاعل الإنسانى التواصلية المعقدة. وحين يقوم المجمع التاجالوجى بترجمة عظة بادرى داماسو ترجمة تمثيلية، هل تعزز ترجمتهم التمثيلية هذه عمل الاستعمار الإيديولوجى؟ بالطبع لا. وحين يهاجم دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبي الترجمات التمثيلية، فإنهم يعنون ترجمات تقوم بها ثقافة مهيمنة لثقافة خاضعة؛ غير أن وجوب اعتبار ترجمات التاجالوج التمثيلية لبادرى داماسو استجابة إيجابية يشير إلى أن ما يهاجمه دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبي فى الترجمات التمثيلية ليس واقعة أنها تتمثل نصاً أجنبياً إلى معايير داجنة (محلية)، بل أن لهذه العملية أثراً ضاراً على شعب ما.

وحتى لو ركّزنا بصورة أشدّ تحديدًا على الشعب الذي يعتدّ دعاء الإبقاء على الطابع الأجنبيّ أنّه يتأثّر بشكل مؤذٍ بالترجمات التمثيلية، فإنه ليس من الواضح أن الترجمات التي تبقى على الطابع الأجنبيّ هي بالضرورة أكثر إفادة. وكثير من القراء يقرنون الخرافة الاستراتيجية في نصّ أبقّى على طابعه الأجنبيّ بالخطاب السلطويّ في الكتب المدرسية، ولغة القضاء... إلخ؛ بحيث يبدو أشدّ "استعمارًا" من بعض الترجمات التمثيلية اللعوب والمحرّرة. وعند بعض القراء أنّ الغرابة المستملحة في النصوص التي أبقّى على طابعه الأجنبيّ - على سبيل المثال، إذا ما تمّ "الإبقاء على الطابع الأجنبيّ" في العبارة الإسبانية

el mundo es panuelo

على النحو العالم هو منديل بدلاً من "تمثّلها" على النحو أنّه عالم صغير - فإنّ ذلك يجعل مؤلفيها، والثقافة المصدر عمومًا، يبدوون طفوليين، متخلفين، بدائيين، وهذا على وجه الدقة هو عكس ما يُفترض أن تواجهه الدعوة إلى الإبقاء على الطابع الأجنبيّ. كما يبدو اختزالًا على نحو لا يطاق أن نزعّم أن لكلّ الترجمات التمثيلية نمطًا واحدًا من الأثر السلبيّ على جميع القراء، وأنّ لكلّ الترجمات التي تبقى على الطابع الأجنبيّ نمطًا واحدًا من الأثر الإيجابيّ على جميع القراء.

وعلى أيّ حال، فإنّ التمييز بين "الإبقاء على الطابع الأجنبيّ" للنصّ و"تمثّله/توطينه" هو تمييز يقوم على لسانيات سانحة. وبالنسبة لدعاة الإبقاء على الطابع الأجنبيّ مابعد الكولونياليين، فإنّ "المألوف" هو مجال من اللغة أو الثقافة محدّد وضيق قائم على إيديولوجيا الطبقة السائدة وعلى "لغة عادية" قمعية وبائخة. ولذلك، فإنّ الترجمة إلى هذه اللغة "المألوفة" أو "العادية" تعني، على الدوام، أن يُفرض على النصّ ذلك التقيد المهيمن، الذي دعاه فينوتي "السلاسة" أو "الخفاء". غير أنّ هنالك ضروبًا لا نهائية من "الألفة" أو "العادية" في لغة ما، ومن المؤكّد أنها لا تعمل جميعًا على سجن مستخدميها في زنازين عقلية مهيمنة أو كولونيالية. وما يبدو "مألوفًا" أو "عاديًا" أو "سلسًا" ليس خاصية جوهرية لكلمة أو عبارة ما؛ ففي بعض الأحيان يكون مبنياً من خلال الاستخدام المتعدد، بحيث يبدو جوهريًا (مع أنّ من الممكن تغييره وسوف يتغيّر، بمرور الزمن)، غير أنّه في بعض الأحيان يكون مرتبطًا بالحالة والوضع ليس غير، بحيث أنّ سكّ كلمة جديدة، كلمة لم يسمع بها

أحد قط من قبل، يلفت انتباه كل من يكون حاضراً بقوة سداذه وتولد كلمة جديدة. واللغات التي تبدو في الظاهر "اختزالية" أو "تمثلية" أو "سلسة" يمكن "الإبقاء على طابعها الأجنبي" أو "تزرع ألفتها" بمجرد قراءتها بنبرة صوت مختلفة - تهكمية، ساخرة، غاضبة، مخيفة، طنانة.. إلخ - ويمكن لممثل أو متكلم جيد أن "يطبع" أغرب العبارات وأشدّها أجنبية، فلا يلاحظ أحد أي شيء خارج المؤلف.

(ج) في تشككهم العميق بما هو شعبيّ وشعبيّ، وفي ارتيابهم بأن أيّ تعبير ثقافي يسعى وراء الجمهور الواسع هو بالضرورة اختزاليّ، وتمثليّ، ولا بدّ أن يكون ذا أثر كولونياليّ بدل أن يسهم في تصفية الاستعمار، فإنّ منظري الترجمة من دعاة الأجنبية هم نخبويون أصلاً. ولقد كافح المنظّرون ذوو الميول اليسارية مثل فينوتى ونيرانجانا بشجاعة لنقض هذه النخبوية، ووضع الأجنبية في خدمة سياسة متمردة ومناهضة للهيمنة، غير أنّ القفزة المتخيلة التي يفترض بها أن تجعل هذا التحول ممكناً هي قفزة يصعب القيام بها. فنيرانجانا أيضاً تتبّع بنيامين في "إمساكه عن التواصل"؛ وذلك على وجه الدقة لأنها هي أيضاً مثل بنيامين، تبدو كأنها تتصوّر الجماهير الواسعة التي يريد المترجمون في العادة أن يتواصلوا معها على أنها جماهير محافظة على نحو خطير وتترزع إلى كبت الاختلاف. فلقد سعى وليم جونز وسواه من المترجمين البريطانيين الأوائل في الهند إلى استدعاء الهند بوصفها تابعة لبريطانيا وخاضعة لها عن طريق ترجمة القوانين والأدب، والنصوص المقدسة الهندية إلى الإنجليزية لجمهور هنديّ واسع؛ ولقد حقق هذا المشروع نجاحاً هائلاً لدرجة بات من المفترض معها اليوم أن يُشتَبه فيه كلياً. و"تصفية استعمار" الهند باستخدام طرائق مماثلة، والسعى إلى استدعاء الهند من جديد بإيصال هند مختلفة إلى الجمهور الهنديّ الواسع، يعنى إعادة استعمار البلد، وليس تصفية استعمار. ومن هنا أهمية "الإمساك عن التواصل".

ومن الواضح أن ثمة خطأ خطيراً في هذا المنطق. صحيح أن شيئاً مختلفاً ينبغي أن يُعمل؛ ولكن هل التواصل، خاصة التواصل مع جمهور واسع، هو المتهم؟ فالتر بنيامين، المفكر الألمانيّ الذي عاش في القرن العشرين وتمثّل قروناً من النخبوية الثقافية، يقول أجل، التواصل هو المتهم؛ ولذلك فالتواصل هو المتهم.

(د) مثل سلفه الذي يميّز بين الترجمة "معنى مقابل معنى" والترجمة "كلمة مقابل كلمة"، فإنّ التمييز بين الترجمة "التمثلية" والترجمة "التي تبقى على الطابع

الأجنبيّ" يفترض انفصالاً قارئاً بين اللغة المصدر واللغة الهدف. فالترجمة التمثيلية هي ترجمة تتخذ جميع القرارات الترجمية بالعلاقة مع لغة أو ثقافة هدف مستقرة وموضّعة؛ أما الترجمة التي تبقى على الطابع الأجنبيّ فهي ترجمة تبدى ولاءً قوياً للغة أو ثقافة مصدر مستقرة أو موضّعة. فما الذى يحدث عندما تبدأ نصوصاً مابعد كولونيالية، أصلية ومترجمة على السواء، بالسكنى فى منطقة وسطى أو هجينة بين "المصدر" و"الهدف"، كالنصوص التى تناقشها سامية محرز على سبيل المثال؟ ما الذى يحدث حين تنتج مجموعة من البشر وتستهلك فى آن معاً أصولاً وترجمات فى انزلاق كريبولّى لعبوب بين اللغات، وتشغل على نحو متبادل دورى الكاتب والقارئ، المتكلم والمستمع؟

فى أعماله الأحدث، خاصة عمله المُنْعَوَن خفاء المترجم (1995)، بدأ فينوتى بالانتقال صوب موقف يلائم هذه المناطق الوسطى الهجينة مع النزوع إلى الإبقاء على الطابع الأجنبيّ؛ غير أنّ هذه النقلة، على الرغم من براعتها، لا تحل المشكلات الكبرى التى أوردتها آنفاً. فحين يتقدّم النزوع إلى الإبقاء على الطابع الأجنبيّ ذلك التقدّم المتزايد ليغطى كلاً من توجه الترجمة الحرفيّة التقليدية صوب النصّ المصدر وتصورات لغوية ضبابية مختلفة تتعلّق بالمصدر- الهدف، والترجمة الأصلية، وضروب التمييز بين الكاتب والقارئ، فذلك ببساطة يجعل من الترجمات "التوطينية" أو "التمثيلية" كبش فداء أو خيال مآتة. هكذا تغدو "نزعة الإبقاء على الطابع الأجنبيّ" مصطلحاً جامعاً للترجمات التى تروقنى وتروق الناس من أمثالى (لأنها صعبة، لأنها تتطلب معرفة خاصة، لأنها تحقق أثراً غير عادية لا يقدر على إدراكها وتقديرها سوى قلة قليلة)، ويغدو "التوطين" مصطلحاً لكل شىء آخر، كل ما يُشرى بكميات كبيرة من قبل جمهور واسع ويُحتفى به من قبل أولئك الذين يكتبون مراجعات الكتب لذلك الجمهور. وإذا ما كان التمييز يبدو صعب التحديد بأى قدرٍ من الدقة العلمية، فذلك لأنه محكوم إلى حدّ بعيد بهذه العوامل الاجتماعية التى يتحدد على أساسها داخل الجماعة/ خارج الجماعة، والاشتغال/ الإقصاء، العارفون/ العامة، ولا علاقة له بأى شىء متّصل فى النصوص ذاتها، وفى القرارات اللغوية التى يتخذها مترجمو هذه النصوص. صحيح أنّ هنالك "اتجاهات" نصيّة عريضة يمكن لأولئك الذين يعرفون، أولئك الذين يمتلكون "ذائقة"، أن يدركوها؛ غير أنّ أى محاولة لإعطاء هذه الإدراكات

سريعة الزوال شكلاً دقيقاً لا بدّ أن تتهار بسرعة وتتضاءل إلى مجرد نزعة انطباعية مبهمّة.

غير أنّ كلا هذين النقيدين لنظرية الترجمة مابعد الكولونيالية - أي نقدها بأنّ العناصر المحلية والخبوية لا تزال باقيةً فيها، ونقدها بأنها تصوّر الترجمة في بعض الأحيان ذلك التصوير الضيق والأحادي إما على أنّها مضرّة أو نافعة أصلاً - لا يعنيان في النهاية سوى أنّ النزعات الكولونيالية لا تزال باقية هنا، شأنها في كلّ مجال آخر من مجالات التجربة مابعد الكولونيالية. فنظرية الترجمة مابعد الكولونيالية لا تزال في مرحلة طفولتها إلى حدّ بعيد؛ والمدّش ليس أنّ هذه المشكلات لا تزال باقية، بل أنّها قدّمت مثل هذه المجموعة الألمعية من الأعمال.

مَسْنَدُ مَصْطَلَحَات

التمثّل (Assimilation): العملية التي يبلغ من خلالها تغيّر مجموعة أو فرد ذلك الحدّ الذي يتكيّف عنده مع مجموعة أخرى، ويتلاءم معها على نحوٍ أفضل.

التمثلية (Assimilationism): الاعتقاد بأنّ على الجماعات الأقلوية أن تتمثّل معايير الأكثرية في مسلّكها، وملبسها، ولغتها، وقناعاتها.

الترجمة التمثلية (Assimilative Translation): مصطلح يستخدمه منظّرو الترجمة من دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبيّ، لوصف ما يعتبرونه أسوأ أنواع الترجمة، أي تلك الترجمة التي تتمثّل قيم الثقافة الهدف واللغة الهدف في ترجمتها النصّ الأجنبيّ. وهي الترجمة التي كانت تدعى تقليدياً باسم الترجمة "معنى مقابل معنى" كما تدعى "الترجمة التوطينية".

الثقافة الحدودية (Border culture): الثقافة الهجينة التي تتواجد في منطقة الحدود على كلا جانبي الحدود الجغرافية السياسية بين البلدان أو سواها من المناطق المتباينة (عرقياً، أو إثنيّاً، أو لغويّاً).

المركز (Centre): مصطلح مُستمدّ من استعارة جغرافية للدلالة على قوة سياسية وثقافية، بحيث يكون "المركز" هو البلد أو المنطقة أو المدينة التي تتركّز فيها أشدّ القوة والسيطرة على مناطق واسعة، ويكون "الهامش" هو تلك المناطق القصية البعيدة عنه، أو تلك المناطق الأقلّ قوة وسيطرة.

الاقتباس (Citationality): أحد مصطلحات جاك ديريدا، حيث يشير به إلى الطاقة التي ينطوي عليها أيّ منطوق لـ "إيراده" أو "اقتباسه" في سياق جديد، مما يكون له أثر في تبديل فحواه؛ وهو ما يمكن أن يُدعى أيضاً "recontextualizability": قابلية الوضع في سياق آخر.

الكولونيالية (Colonialism): الظاهرة التاريخية المتمثلة بفتح الثقافات الأضعف وضمتها أو إلحاقها كمستعمرات، سواء من أجل الاستيطان (التوسّع الجغرافي أبعد من منطقة أوروبا المزدحمة)، أو الاستغلال الاقتصادي، أو كليهما (في العادة). ويُستخدَم هذا المصطلح أيضاً للإشارة إلى الآثار

الإيديولوجية المترتبة على هذه الممارسة والباقية في بنى الاعتقاد مابعد الكولونيالية، كالاعتقاد، مثلاً، بأن أوروبا أو "الغرب" أو "العالم الأول" هو مصدر الحداثة والمعرفة والثقافة جميعاً، وأن كل ما يأتي من المستعمرات السابقة لا بد أن يكون بالضرورة انعكاساً شاحباً للتعبير الأوروبي أو رفضاً متمرداً له (وأقل قيمة إذن في الحالتين).

الاعتراف (Confession): في الكاثوليكية الرومانية، هو ذلك الخطاب الخصوصي بين الكاهن والشخص النادم، والذي يغدو السبيل الوحيد إلى الغفران؛ وعند فايسنت رفايل، هو مثال للكيفية التي تتوسط بها الترجمة بين الفتح والهداية، لأنها تقتضي "أن يعيد المهتدي صياغة ماضيه في سرد يدور حول الخطيئة والندم. ففي الاعتراف، يُترجم تذكر المرء لماضيه إلى تلاوة لإخفاقاته المتراكمة". (97:1993)

الهداية (Conversion): يقول رفايل: "تعني الهداية حرفياً تحويل شيء إلى شيء آخر، أما في استخدامهما الشائع، فتشير إلى عملية تحويل أحد ما إلى ديانة، أو ممارسة معينة. والهداية، شأن الفتح، يمكن إذن أن تكون عملية عبور المرء - مناطقياً، أو انفعالياً، أو دينياً، أو ثقافياً - إلى مجال أحد ما آخر وادعاء أنه مجاله الخاص". (xvii:1993)

الكريولية (Creole): لغة هجين خلقت من اختلاط نحوي ومعجمي بين لغتين قائمتين؛ وغالباً من اختلاط لغة إمبراطورية ولغة أصلية محلية، وتطوّرت لكي تسهل التواصل بين المستعمر والمستعمر.

الكريولة (Creolization): العملية التي تُخلق بها لغة جديدة هجين من اختلاط لغات قائمة.

النسبية الثقافية (Cultural relativism): الاعتقاد بأن ما من ثقافة هي في جوهرها أفضل من أي ثقافة أخرى، وأن معايير وقيم أية ثقافة على وجه الأرض ليست "كونية" أو "إنسانية بطبيعتها".

تصفية الاستعمار (Deccolonization): العملية التدريجية المتمثلة بنقض آثار الاستعمار الضارة، خاصة عقدة الدونية الجمعية؛ أي إحساس المستعمرة السابقة بأنها أقل حداثة، وتعليماً، ونكاءً، وثقافةً، وتحضراً من القوة

الإمبراطورية السابقة. ويشير هذا التعبير في بعض الأحيان إلى الاجتثاث التام لكل آثار الكولونيالية، والعادة أن يفهم منه على نحو أكثر واقعية عملية تجاوز الإرث الكولونيالى، ودمجه في المستقبل المتغير، لأن الماضى لا يمكن اجتثاثه قط.

الاستبداد (Despotism): حكم طاغية أو مستبد أوحده؛ وقد ساد الاعتقاد طويلاً في الغرب أن الاستبداد يمثل حالةً نمطية في المجتمعات الآسيوية؛ وغالباً ما استُخدمت هذه النظرة "الاستشراقية"، كما تبين تيجاسوينى نيرانجانا، في تبرير حكم المستعمرات الآسيوية حكماً استبدادياً من قبل الأمم الأوروبية الديمقراطية في الظاهر.

الحوار (Dialogue): حديثٌ طليق ومفتوح بين متساوين؛ وهو عند إريك تشيفيتز جوهر الديمقراطية الذى أحمله تراث الفصاحة الإمبراطورية.

الشتات (Diaspora): يستخدم هذا المصطلح في الدراسات مابعد الكولونيالية للإشارة إلى واقعة أن معظم الشعوب على الأرض أو جميعها قد أتت من مكان ما، وتعيش الآن في مكان آخر، وأنها قد تكيفنا جزئياً مع ظروفنا الثقافية الجديدة بتمثلنا معايير المحليين وقيمهم وامتزاج لماننا بدمائهم؛ غير أننا احتفظنا جزئياً أيضاً بما كنا عليه ذات مرة.

الخطاب (Discourse): في استخدامه التقليدي، هو متنٌ من الكتابة أو الكلام يُعتقد أنه منظم على نحوٍ متماسك، كالخطاب الروائى، خطاب المجال السياسى؛ أما المنظر الفرنسى ميشيل فوكو، فقد حدده بصورة أضيق وأقوى لتوصيف متنٍ مهيمن من الكتابة أو الكلام يحوز قدرة هائلة على صياغة فكر ومعرفة ونوات الشعب الذى يفكر ويعرف برسمه حدود ما يمكن التفكير به ومعرفته. وبهذا المعنى الأخير لا يكون "الاستدعاء" ممكناً إلا عبر وسائل خطابية. فالخطاب هو وظيفة لـ "الهيمنة" تضمن أيضاً بقاء اشتغالها خفياً، وغير واعٍ، فتبدو كأنها مجرد "حسن سليم" أو "فهم شائع" أو كأنها "الطريقة الطبيعية التى نعمل/ نقال بها الأشياء".

الترجمة التوطينية (Domesticating translation): مصطلح يستخدمه منظّرو الترجمة من دعاة الإبقاء على الطابع الأجنبى لوصف ما يعتبرونه أسوأ

أنواع الترجمة، تلك الترجمة التي توطن النصّ الأجنبيّ وتدجّته بتمثله القيم الثقافية واللغوية الهدف. وكانت هذه الترجمة تدعى تقليدياً باسم الترجمة "معنى مقابل معنى"؛ كما تدعى بالترجمة "التمثلية".

الفصاحة (Eloquence): هي القدرة على إقناع الآخرين ببلاغة مؤثرة؛ أي أنها قيادة لفظية. وعند إريك تشيفيتز، هي "التكنولوجيا" الحاسمة في السيطرة الكولونيالية على المجتمعات.

الإمبراطورية (Empire): ضمُّ أمم ومناطق على مستوى سياسيّ كبير ووضعها، في العادة، تحت سيطرة أمة أو جماعة واحدة، لغايات الربح الاقتصاديّ و/أو الحماية العسكرية/السياسية.

الإثنوجرافيا (Ethnography): الدراسة الأنثروبولوجية لـ "الشعوب" (ethnoi) باليونانية) من خلال الرصد المباشر (العيش معها، وفعل ما تفعل، وتعلّم لغاتها، وطرح الأسئلة عليها، إلخ). وتلخّ الدراسات مابعد الكولونيالية بصورة متزايدة على أنّ الإثنوجرافيين هم في العادة باحثون من العالم الأول يدرسون شعوب العالم الثالث؛ وقد نمت نظرية الترجمة مابعد الكولونيالية جزئياً من اكتشاف الإثنوجرافيين المطرد أنّ ما كانوا يفعلونه هو في الأساس محاولة لترجمة كلمات شعوب العالم الثالث وأفعالهم إلى لغات العالم الأول، وأن ذلك قد كان متورطاً من نواحي متعددة مع المشروع الكولونيالي.

المركزية الأوروبية (Eurocentrism): بنية اعتقادية جمعيّة نشأت في أوروبا، وعبر نشر الكولونيالية في بقية العالم، ترى أنّ أوروبا هي مركز الكوكب الذي تمثل بقية العالم هامشه. أمّا الشكل الأعتى فهو المركزية الإثنية (أي الاعتقاد بأن جماعة إثنية ما هي المركز) التي برزت في العقود الأربعة الأخيرة.

المجاز (Figuration): عملية التعبير عن شيء ما من خلال شيء آخر؛ وعلى سبيل المثال، في العبارة He's all heart، يُعبّر عن الشخص المُشار إليه من خلال قلبه، الذي يعبر بدوره عن العطف، والرحمة.. إلخ. وفي البلاغة التقليدية، المجاز هو تحديداً إحلال كلمة "مجازية" أو معنى "مجازي" محلّ

كلمة "صحيحة" أو معنى "صحيح"؛ ففي He, s all heart، على سبيل المثال، يتمثل المعنى "الصحيح" للقلب بتلك العضلة التي تضخ الدم، أما المعنى "المجازي" فهو "القدرة على الشعور بمشاعر الود". وفي البلاغة مابعد البنيوية، لم يعد واضحاً ما هي الكلمة "الصحيحة" أو المعنى "الصحيح" وما هي الكلمة "المجازية" أو المعنى "المجازي"؛ وصار يُنظر إلى تلك العملية التي تتسبب معاني "صحيحة" و"مجازية" على أنها عملية اجتماعية، قائمة على معايير وتحييزات ثقافية، وليست عملية متأصلة في الأشياء أو الكلمات ذاتها. فأيهما "الصحيح"، أيهما الذي "يأتي أولاً"، أيهما المعنى "الأصديق" للقلب، العضلة أم التعاطف؟

نزعة الإبقاء على الطابع الأجنبي (Foreignism): رؤية للترجمة مؤسسة على أعمال مفكرين ألمان مثل أ.و. فون شليجل، وفريدريش شلايرماخر، وفالتر بنيامين، وأشدّ المدافعين عنها اليوم هو أنطون بيرمان ولورنس فينوتى، وهي ترى أن الترجمة "الجيدة" تحافظ دوماً على أثر مهم من النص "الأجنبي" الأصل. ومع أنها ترتبط تاريخياً بالحرفية أو الترجمة كلمة مقابل كلمة، إلا أنها أقل جذرية من الحرفية في إلحاحها ليس على التمسك الدقيق بمعاني الكلمات المفردة في السلسلة النحوية الأصلية، بل على الاحتفاظ بنكهة الأصل في الترجمة.

الأسسية (Foundationalism): الاعتقاد الفلسفي بوجود أسس ثابتة للمعرفة، مثل الله، أو العقل، أو الصلاح الإنساني، أو الموضوعية العلمية، أو الحقيقة. وعادة ما يستخدم مابعد الأسسيين هذا المصطلح في الإشارة إلى خصومهم الفلسفيين.

التأويل الرباعي (Fourfold interpretation): تقليد قروسطي في قراءة نصوص الكتاب المقدس وسواها على مستويات أربعة، أولها (1) "حرفي"، بوصفها تاريخاً، والثلاثة الأخر رمزية: (2) المستوى "الأخلاقي"، بوصفها سبباً للخيارات المتنوعة التي نقوم بها في حياتنا اليومية؛ (3) المستوى "الليجوري"، بوصفها قصص رمزية تشير إلى (وبذلك تعني) القصص "الأشد أهمية" في الكتاب المقدس أو أوروبا المسيحية؛ و(4) المستوى "الباطني"، بوصفها تشير إلى الدراما الكونية، وما تشتمل عليه من فصول الخلق الإلهي، والخلاص، والقيامة.

الهيمنة (Hegemony): مصطلح طوّره المنظّر الإيطالي أنطونيو جرامشي ليشير إلى تحكم الإيديولوجيات غير الواعية في مجتمع ما، والقيم والمعايير المسيطرة كما تنقل عبر اللغة (عبر "الخطاب")، والمسلك، والملبس، إلخ. ولذلك، فإنّ ما هو "مهيمن" يكون منقولاً عبر أقوى القوى الموجودة في المجتمع؛ إنه ما تريد القوى القائمة (وهي ليست البشر، مع أنها تنقل عبر البشر، خاصة الذين في السلطة مثل الأهل، المعلمين، الكهنة.. إلخ) من كل فرد أن يعتقد به، وما تريد لكل فرد أن يسلكه.. إلخ.

التهجين (Hybridization): عملية اختلاط الأعراق، والجماعات الإثنية، — والثقافات، واللغات مع بعضها بعضاً. وهذه العملية التي يعتبرها الطهرانيون ضارّة، هي عملية يعتقد معظم المنظّرون مابعد الكولونياليين أنها مصدر غنى للمجتمع البشري.

سياسات الهوية (Identity politics): المفاوضات العملية/ السياسية المتعلقة بهوية جماعة ما أو طبيعتها، والتي تتطوى في العادة على ضربٍ ما من تلاحم هذه الجماعة (بحيث يمكن القول من الذي ينتمي إليها ومن الذي لا ينتمي)، وعادة ما تقتضى وجود أسطورة أو قصة تتعلق بالأصول (بحيث يمكن تتبع تاريخ هذه الجماعة وصولاً إلى حدث نوعي أو سلسلة من الأحداث).

الإمبريالية (Imperialism): ظاهرة تتمثل بفتح عدد من البلدان أو المناطق، واحتلالها، وحكمها بغية تشكيل إمبراطورية؛ وهي أيضاً ذلك الاعتقاد بأن البلد أو الجماعة الحاكمة أو "الإمبراطورية" أرقى بطبيعتها من الأمم الخاضعة ومقتر لها تالياً أن تحكمها.

الأصليّة (Indigeneity): كون المرء "أصلياً" أو من منطقة أو ثقافة أو بلد معين في الأصل؛ وغالباً ما تكون، خاصة في المستعمرات الاستيطانية، أسطورة ثقافية أو بناء ثقافي.

البيثقافية (Interculturality): الوجود بين الثقافات، وإظهار الولاء لثقافتين أو أكثر. وغالباً ما تستخدمها الدراسات مابعد الكولونيالية في الإشارة إلى حالة مرغوب فيها تتواجد أكثر ما تتواجد في المناطق الحدودية، وبين الجماعات المهاجرة والشثائية، وبين المترجمين.

الاستدعاء (Interpellation): مصطلح سكه المنظر الماركسى الفرنسى لوى التوسر للإشارة إلى العملية التى تشكّل من خلالها "أجهزة الدولة الإيديولوجية" أو المؤسسات المهيمنة فى المجتمع ذاتية أعضائه إيديولوجيًا أو خطابيًا. فمن خلال "استدعاء" أو "مناداة" شخص، أو جماعة ما، بوصفهما "خاضعين كولونىاليين" على سبيل المثال، تجعل القوة الكولونىالية هذا الشخص أو تلك الجماعة خاضعين كولونىاليين، وتجعل ذاتية ذلك الشخص أو تلك الجماعة خاضعة للقوة الكولونىالية. وتستخدم تيجاسوينى نيرانجانا هذا المصطلح فى وصف عملية "استدعاء" أو "مناداة" الهنود بوصفهم غامضين وبدائيين، لا يُعتمد عليهم، وأفاكين.. إلخ، من قبل المستعمرين البريطانيين، ونظر الهنود إلى أنفسهم على نحو يثبت الصور النمطية البريطانية؛ فمن خلال "إخضاع ذواتهم"، بدأ الهنود عمليًا بالامتثال لتلك الصور النمطية.

الإنسانوية الليبرالية (Liberal humanism): الإيديولوجيا الأوروبية السائدة فى القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، والتى ترى أنّ البشر جميعًا خلقوا متساوين، ولهم حقوق متساوية ثابتة فى الحياة، والحرية، والتملك. وغالبًا ما ينتقد المنظرون مابعد الكولونىاليين هذه الإيديولوجيا بوصفها "كونوية" لكنها لم تُطبّق على مستوى كونى حتى من قبل أولئك الذين يؤمنون فى الظاهر بكونيتها: فالمستعمرون الأوروبيون ذوو صيت، على سبيل المثال، فى عدم توسيع الحقوق الإنسانوية فى المساواة والحرية بحيث تطول الشعوب المستعمرة فى الخارج، أو الأقليات (النساء والملوتون) فى الداخل.

الحرفى (Literal): فى البلاغة، يشير إلى المعنى "الصحيح" أو "الأساسى" أو "الواضح" لكلمة ما فى الترجمة، يشير إلى التمسك الدقيق بمعانى الكلمات المفردة والتسلسل النحوى للنص المصدر؛ وفى التأويل الرباعى، تشير إلى المستوى التاريخى لنص ما.

الثقافة المولدة (mestiza culture): الثقافة الهجينة الناشئة عن التوليد العرقى أو الإثنى، والتى سميت على اسم المصطلح الأمريكى اللاتينى الذى يطلق على الأشخاص الناجمين عن اختلاط الدماء الإسبانية والأمريكية الأصلية.

الثقافة المهاجرة (Migrant culture): ثقافة الجماعات التي لا تتنقل، كالعمال الزراعيين المهاجرين والرومانيين أو العجر.

الذوات المهاجرة (Migratory subjectivities): هو المصطلح الذي أطلقته كارول بويس ديفيز على ذهنية البشر الذين ينتقلون على الدوام ممّن يتحركون بأنفسهم، أو من الذين ولدوا لجماعة تتحرك أو تحركت، عبر الحدود القومية أو الثقافية.

الحداثة (Modernism): مرحلة في تاريخ الفن تغطى بصورة تقريبية من أوائل القرن العشرين حتى أواسطه، خاصة في أوروبا؛ وهي تقتضى في صورتها النمطية أشكالاً متشظية، وانحلالاً للسرد والشخصية والصوت التقليدي في الأدب وانهيار النزعة التمثيلية في الفن، فضلاً عن النزوع للعبوب الذي غالباً ما يكون كلياً أو يائساً؛ وهي تنطبق أيضاً على الثقافة أو المجتمع عموماً، خاصة في الصور السلبية التي تلتقط التغير التكنولوجي بالغ السرعة ("صدمة المستقبل")، والتمدين، و"تلاشي" أو حتى أفول الفرد.

الحداثة (Modernity): حالة ثقافية تُقرن بالتقدم التاريخي والابتداع وتتسبب في العادة إلى المراكز الإمبراطورية، خاصة أوروبا والولايات المتحدة. أما المنظرون مابعد الكولونياليين فيلحّون بصورة متزايدة على أنّ تجربة الحداثة تنشأ عملياً من تجربة الكولونيالية والتدفقات من الهوامش باتجاه المراكز.

الأحادية الثقافية (Monoculturalism): الاعتقاد بأنّ ثقافة ما ينبغي أن تكون أحادية وليست متعددة، موحدة وليست متنوعة، وأنّ الوحدة والتماسك ينبغي الحفاظ عليهما من خلال إقصاء أو تمثّل (أو كليهما) أولئك الذين يُعتَبَرُون "مختلفين".

التعددية الثقافية (Multiculturalism): الاعتقاد بأنّ التنوع من طبيعة كلّ ثقافة، وأنه مصدر غنى يجب تعهده بالرعاية بدل اعتباره نوعاً من النجاسة التي ينبغي اجتثاثها.

القومية (Nationalism): الاعتقاد بأنّ جميع أعضاء جماعة ما، خاصة على النحو الذي تحددها به الحدود الجغرافية السياسية الحالية أو التاريخية، يمتلكون

تراثًا مشتركًا معينًا (خلفية وراثية أو عرقية، تاريخ، إيديولوجيا، ثقافة، لغة.. إلخ)، وأن: (أ) أولئك الذين يبدون "داخليين" أو "منتمين" في الظاهر لكنهم لا يمتلكون تلك الخصائص المشتركة يجب استئصالهم، أو تهجيرهم، أو تجريدهم من حق الاقتراع وغيره من الحقوق السياسية. (ب) كل تأثير أجنبي، في الماضي، والحاضر، والمستقبل، هو تأثير مؤذٍ ويجب صدّه أو مقاومته. و(ج) أى خلل أو هجائن عرقية، أو إثنية، أو ثقافية، أو لغوية هي ضروب من النجاسة ينبغي التخلص منها.

المحلية (Nativism): الاعتقاد بأن السكان "المحليين" أو الأصليين في منطقة ما أنقياء لم يداخلهم الفساد قبل وصول الأجانب الذين دمّروا الفردوس المحليّ الأصلي. وغالبًا ما تكون المحلية مرتبطة ذلك الارتباط الوثيق بالقومية السياسية والأصول الدينية، حيث تتطّلع إلى التطهر من كل تأثير أجنبي واستعادة النقاء الأصلي.

الكولونيالية الجديدة (Neocolonialism): شكل من السيطرة الاقتصادية على بلد من قبل بلد آخر دون فتح صريح أو احتلال، وعادة ما يتم ذلك من خلال فاعلية الشركات الكبيرة متعددة الجنسيات؛ فبشراء الأرض التي يقوم عليها اقتصاد الفلاحين الزراعي الكفافي أو الاقتصاد التبادلي، تخلق الشركات اقتصادًا ماليًا تابعًا لها في عمالته، ودخله، ومرافقه الحديثة المتعددة (الصرف الصحي، الكهرباء.. إلخ).

الاستشراق (Orientalism): فرع معرفي أكاديمي تطور في الغرب لدراسة الشرق، خاصة اللغات والآداب العربية والهندية؛ بعد نشر كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" في العام 1978، حيث يحلّل الدور المركزي الذي لعبه الاستشراق في المشروع الكولونيالي، غدا الاستشراق في الدوائر مابعد الكولونيالية مرادفًا للذهنية المركزية الأوروبية الكولونيالية، والإسقاط الأوروبي لـ"شرق" مقرون إلى البدائية الغامضة ويحتاج إلى أن "يرقى"ه" غرب "حديث" و"عقلاني".

الهامش (Periphery): مصطلح مستمد من استعارة جغرافية لكي يُستخدَم في الإشارة إلى قوة سياسية وثقافية، حيث يكون البلد أو المنطقة أو المدينة التي

تتركز فيها السيطرة الواسعة والفاعلة على منطقة أوسع هي "المركز" والمناطق القصية، أو الأماكن الأقل قوة هي "الهوامش".

مابعد الكولونيالية (Postcolonialism): حالة ثقافية أو متعلقة بالدراسات الثقافية ناجمة عن تجربة الكولونيالية وما أعقبها. وهي تُعنى بمشكلات هوية الجماعة كما تنعكس في اللغة، الثقافة، القانون، التعليم، السياسة.. إلخ؛ وهي مِيَالَة إلى جميع ضروب التنوع، وترتاب بالحلول المبسطة القائمة على فكرة النقاء والتي تطرح لحل مشكلات معقدة.

مابعد الأسسية (Postfoundationalism): الاعتقاد الفلسفي بأن ما من أسس قائمة للمعرفة، ما يجعل من المتعذر "الوقوف" في "مكان" ما ومنح العالم بطرائق يمكن التعويل عليها؛ وهي نزعة نسبية راديكالية تقوم على قناعة بأن الواقع في حالة تدفق دائم، بحيث إن ما بدا صحيحًا البارحة قد لا يكون صحيحًا اليوم (وسيببدو سخيفًا ومنافيًا للعقل غدًا). وتشير السابقة "مابعد" ليس إلى نهاية الأسس (كما لو أنها وُجِدت ذات مرة لكنها لم تعد موجودة الآن) بل إلى نهاية الفلسفات الأسسية.

مابعد الحداثية (Postmodernism): بالمعنى المرادف لمابعد الكولونيالية. اعتقاد بأن البحث القومي عن النقاء العرقي، أو الإثني، أو الثقافي، أو اللغوي هو بحث مغل ومجحف شأن المشاريع الكولونيالية التي يقاومها، بل وينشأ عنها في حقيقة الأمر. ومع أن صراعات سياسات الهوية مابعد القومية ومعضلاتها التي لم تلق حلًا تجعل من المتعذر تحديد البنية الاعتقادية لدى مابعد القومية ذلك التحديد الدقيق، إلا أنها تقتضي في العادة إيمانًا بربسوخ وأهمية التنوع الثقافي من كل صنف.

مابعد البنيوية (Poststructuralism): سلف البنيوية الغالب، الذي طور نموذجًا تحليليًا لدراسة الفن، والثقافة، والمجتمع، انطلاقًا من الألسنية البنيوية لدى فرديناند دي سوسور؛ ولقد ولدت مابعد البنيوية في فرنسا في ستينيات القرن العشرين انطلاقًا من أعمال جاك لاكان، وجاك ديريدا، وميشيل فوكو، وجوليا كريستيفا وغيرهم، حيث استكشف هؤلاء ضروب التعقيد الهائلة التي تتطوى عليها الحدود الوسطى التي كانت ثنائيات البنيوية الصارمة قد أقصتها.

تباينات القوة (Power differential): مقياس للفوارق في القوة السياسية والثقافية بين أيّ ثقافتين. وتباينات القوة يمكن أن تكون متقاطعة: ففي روما الجمهورية، مثلاً، كان اليونان أضعف سياسيًا لكنهم كانوا يُعتَبَرُونَ على نطاق واسع أقوى ثقافيًا.

الصحيح والملكية (Proper(ty): يرى إريك شيفيتز أن معنى كلمة "proper" تعمل في تاريخ البلاغة أو الفصاحة كما تعمل "property" في تاريخ استعمال الأرض، بحيث تحدّد ما هو ثابت، ومشروع، ومألوف، ومقبول اجتماعيًا. أما "الاستعارة" "metaphor" أو "المجاز" "figuration" ونسبيتها اللاتينية "الترجمة" "Translation"، فتقوم على التطواف بعيدًا عن الصحيح في منطقة الغريب والأجنبي؛ وفي البلاغة، "proper" مرادف لـ "الحرفي".

التمثيل (Representation): في الفلسفة، صورة شيء أو شخص، غالبًا ما تُخلط مع الشيء ذاته، أو مع الشخص ذاته.

الكبت (Repression): هو عند فرويد تلك العملية التي "تُقمَع" فيها وتُخْفَى عن أنظار الوعي تلك المادة اللاواعية غير المقبولة لدى المعايير الاجتماعية.

البلاغة (Rhetoric): ذلك النشاط المتمثل بإقناع الآخرين من خلال الكلمات؛ مقطع من نص أو خطاب ينطوي على محاولة للتأثير على الجمهور.

التقطيع (Segmentation): القضية الحاسمة في نظرية الترجمة السائدة في تاريخ الغرب، وتقوم على جدال حول "القطعة" النصية التي يجب أن تتم ترجمتها بتمامها قبل الانتقال إلى ما يليها. فإذا ما كانت هذه القطعة هي الكلمة، كانت النتيجة هي الترجمة "كلمة مقابل كلمة" أو الترجمة الحرفية؛ وإذا ما كانت هذه القطعة هي الجملة، كانت النتيجة هي الترجمة "معنى مقابل معنى". ويرى بعض الباحثين أن الجملة ذاتها هي أقصر من أن تكون قطعة نصية مناسبة للترجمة الفاعلة ويعتبرون أن القطعة الملائمة هي النص كله.

الترجمة معنى مقابل معنى (Sense-for-sense traslation): نظرية الترجمة الغربية السائدة التي ترى أن على المترجم أن ينقل ليس معنى الكلمات

المفردة بل الجمل الكاملة. وكان أول من سكّ هذا المصطلح هو جيروم في رسالة إلى باماخيوس (395 م)، قياسًا على مفهوم شيشرون الخاص بالترجمة "كلمة مقابل كلمة" قبل أربعة قرون ونصف.

المستعمرة الاستيطانية (Settler colony): وتدعى أيضًا "المستعمرة الاستيطانية البيضاء"؛ مستعمرة مؤلفة من مستوطنين من البلد المستعمر.

التابع (Subaltern): شخص أو جماعة مُسيطر عليها من قبل جماعة أخرى وتحمل بين تعبيراتها الثقافية والصور التي تقّمها عن ذاتها آثارًا باقية من تلك السيطرة.

التصعيد (Sublimation): مصطلح من التحليل النفسي الفرويدي يشير إلى "تنقية" و"إعلاء" أفكار أو سلوكيات غير مقبولة اجتماعيًا من خلال تحويلها إلى أفكار أو سلوكيات مقبولة تحمل ذات "الشحنة" أو الطاقة النفسية. ومثال ذلك، العمل الشاق كتصعيد للدافع الجنسي.

التوفيقية الثقافية (Syncretism, cultural): حالة الثقافة "المختلطة" التي تعتبر حالة نمطية في الثقافات مابعد الكولونيالية، حيث تحتوى على أفكار، وكلمات، وعبارات، وسواها من التعبيرات الثقافية، والبشر من ثقافات أصلية ومستوطنة وخليط متعددة من كل ذلك. ويرى الباحثون مابعد الكولونياليين أنّ التوفيقية الثقافية هي واقعٌ راهن بدلاً من السعى، كما يفعل القوميون، إلى اجتثاث جميع آثار الاستعمار بحثًا عن جوهر ما قبل كولونيالي "نقي".

التاريخ الغائي (Teleological history): تصوّر للتاريخ قائم على أسطورة أو سردٍ عن "الترقى" التقدمي من ماضٍ بائس أو أقل تطورًا إلى مستقبلٍ مرغوب أو أكثر تطورًا، يبلغ ذروته في غاية طوباوية.

المدلول المتعالى (Transcendental signified): معنى مستقر وثابت يقف خارج التاريخ فلا يعترضه التغير قط، مثل الله، الحقيقة، الخير.. إلخ، وتشير إليه جميع المدلولات الأخرى كما يعتقد أفلاطون وأغسطين ومعظم الثقافة الغربية.

قابلية الترجمة (Translatability): قدرة كلمة، أو عبارة، أو نصّ على أن تُترجم إلى لغة أخرى. وغالبًا ما تؤكد هذه القدرة أو تنفي لأسباب سياسية أو أيديولوجية، كما يحصل حين يُنظر إلى مفاهيم أو نصوص شعب مستعمر على أنها تقبل الترجمة بسهولة إلى لغة المستعمر (وهي عملية تشتمل على تمثّل الاختلافات الثقافية والمفاهيمية تبعًا لمعايير ثقافة المستعمر، انظر: ما نقوله نيرانجانا عن ترجمة وليم جو نز القوانين الهندية إلى الإنجليزية)، أو حين يُنظر إلى مفاهيم ونصوص المستعمر على أنها لا تقبل الترجمة إلى لغة المستعمر (في محاولة لصدّ تمثّل الاختلافات الثقافية والمفاهيمية تبعًا لمعايير الثقافة المستعمرة؛ انظر ما يقوله رفايل عن "عدم قابلية الترجمة" بالنسبة للكلمات القشتالية *jesucristo, Dios* إلى التاجالوجية).

ترجمة المعرفة والإمبراطورية (Translatio Studii et imprii): النظرية القديمة التي مفادها أنّ كلّاً من المعرفة والسيطرة الإمبراطورية على العالم ينزعان إلى الانتقال باتجاه الغرب.

الكونية (Universalism): الاعتقاد بأنّ قيمًا، أو معايير، أو سلوكيات معينة صحيحة كونيًا، أو "طبيعية" أو "إنسانية في جوهرها". وغالبًا ما أشارت النظريات مابعد الكولونيالية إلى كونية الإنسانية الليبرالية الأوروبية في القرون الأربعة، وذلك لتذكير القارئ بأنّ القيم الأوروبية هي في الواقع نسبية ولا تبدو كونية إلا بسبب تاريخ السيطرة الإمبراطورية الأوروبية.

الترجمة كلمة مقابل كلمة (Word-for-word translation): طريقة الترجمة الحرفية القديمة التي كان شيشرون قد هاجمها في منتصف القرن الأول، وتقوم على الالتزام الدقيق بمعاني الكلمات المفردة وتسلسلها في النصّ المصدر.

المراجع

- Althusser, Louis (1970) 'Idéologies et appareils idéologiques d'Etat', *La pensée* 151: 3-38; translated by Ben Brewster as 'Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)', in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 121-73, London: New Left Books, 1971.
- Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Asad, Talal (1986) 'The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology', in James Clifford and George E. Marcus (eds) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 141-64, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (1989) *The Empire Writes Back*, New York & London: Routledge.
- Bachmann-Medick, Doris (1994) 'Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive', *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68: 585-612.
- Bachmann-Medick, Doris (ed) (1996) *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin: Erich Schmidt-Verlag.
- Beattie, John (1964) *Other Cultures*, London: Cohen & West.
- Benjamin, Walter (1923) 'Die Aufgabe des Übersetzers', in Hans Joachim Störig (ed) *Das Problem des Übersetzens*, 182-95, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963; translated by Harry Zohn as 'The Task of the Translator', in Hannah Arendt (ed) *Illuminations*, 69-82, Glasgow: Fontana/Collins, 1982.
- Bhabha, Homi K. (1994) 'How Newness Enters the World: Postmodern Space, Postcolonial Times and the Trials of Cultural Translation', in Homi K. Bhabha (ed) *The Location of Culture*, 212-35, New York & London: Routledge.
- Braga-Pinto, César (1995) 'Translating, Meaning and the Community of Languages', *Studies in the Humanities* 22(1/2): 33-49.
- Chakrabarty, Dipesh (1992) 'Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?' *Representations* 37 (Winter): 1-26.
- Chamberlain, Lori (1992) 'Gender and the Metaphorics of Translation', in Lawrence Venuti (ed) *Rethinking Translation*, 57-74, New York & London: Routledge.
- Cheyfitz, Eric (1991) *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*, New York: Oxford University Press.
- Cicero, Marcus Tullius (55 B.C.E.) *De oratore/On the Orator*, translated by E. W. Sutton and H. Rackham, Vols. 14-15 of *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, London: Heinemann, 1976; also in Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing.
- Cicero, Marcus Tullius (52 B.C.E.) 'De optimo genere oratorum/On The Best Kind of Orator'; translated by H. M. Hubbell in *De inventione, De optimo*

- genere oratorum, Topica*, 354-73, Vol. 2 of *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, London: Heinemann, 1976; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 7-10.
- Copeland, Rita (1991) *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, Carol Boyce (1994) *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*, New York & London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1966/1972) 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences', in Richard Macksey and Eugenio Donato (eds) *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, 247-65, Baltimore & London: John Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1985) 'Des tours de Babel', in Joseph F. Graham (ed) *Difference in Translation*, 209-48, Ithaca: Cornell University Press; English translation by Joseph F. Graham, same volume, 165-207.
- Doyle, Michael W. (1986) *Empires*, Ithaca: Cornell University Press.
- Dryden, John (1680) 'Preface' to *Ovid's Epistles*, in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 172-74.
- Dryden, John (1697) 'Dedication of the *Aeneis*', in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 174-75.
- Even-Zohar, Itamar (1978) 'The Position of Translated Literature Within the Literary Polysystem', in James S. Holmes, José Lambert and Raymond van den Broeck (eds) *Literature and Translation*, 117-27, Leuven: Acco.
- Even-Zohar, Itamar (1979) 'Polysystem Theory', *Poetics Today* 1(1-2): 283-305.
- Even-Zohar, Itamar (1981) 'Translation Theory Today: A Call For Transfer Theory', *Poetics Today* 2(4): 1-7.
- Fabian, Johannes (1986) *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo 1880-1938*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Fanon, Frantz (1967) *Black Skins, White Masks*; translated by Charles Lam Markmann, New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1968) *The Wretched of the Earth*; translated by Constance Farrington, New York: Grove Press.
- Florio, John (1603) 'Epistle Dedicatory', in John Florio (trans) *The Essayes of Michael, Lord of Montaigne*, 1-4; reprinted New York: E. P. Dutton, 1928; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 131-33.
- Foucault, Michel (1975) *Surveiller et Punir; Naissance de la prison*, Paris: Gallimard; translated by Alan Sheridan as *Discipline and Punish*, New York: Random House, 1977.
- Gellner, Ernest (1970) 'Concepts and Society', in B. R. Wilson (ed), *Rationality*, 18-49, Oxford: Basil Blackwell.

- Gramsci, Antonio (1971) *Quaderni del carcere*; in Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (trans/eds) as *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers.
- Guha, Ranajit (ed) (1982-1989) *Subaltern Studies*, Vols. 1-6, Delhi & Oxford: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit and Gayatri Chakravorty Spivak (eds) (1988) *Selected Subaltern Studies*, Delhi & Oxford: Oxford University Press.
- Hatim, Basil and Ian Mason (1990) *Discourse and the Translator*, London: Longman.
- Heidegger, Martin (1957) *Der Satz vom Grund*, Tübingen: Neske; translated by Reginald Lilly as *The Principle of Reason*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Herder, Johann Gottfried von (1766-68) 'Von der Griechischen Litteratur in Deutschland', Second collection of *Über die neuere Deutsche Litteratur. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend. Fragmente*; in Vol. 1 of Bernhard Suphan (ed) *Herders Sämmtliche Werke* (33 vols; 1877-1913) 131-531, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1877; translated by Douglas Robinson in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 207-8.
- Herodotus (c. 450 B.C.E.) *The Histories*; translated by Aubrey de Selincourt; revised, with an introduction and notes, by A. R. Burns, 1954; revised edition Harmondsworth: Penguin Books, 1972; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 2-4.
- Holz-Mänttari, Justa (1984) *Translatorisches Handeln*, Helsinki: Finnish Academy of Science.
- Horace (Quintus Horatius Flaccus) (20 B.C.E.?) 'Ars Poetica'; translated by E. C. Wickham as 'The Art of Poetry' in Hazard Adams (ed) *Critical Theory Since Plato*, 68-75, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, p. 15.
- House, Juliane (1977) *A Model for Translation Quality Assessment*, Tübingen: Gunter Narr.
- Jacoby, Russell (1995) 'Marginal Returns: The Trouble With Post-Colonial Theory', *Lingua Franca* 5(6): 30-37.
- Jacquemond, Richard (1992) 'Translation and Cultural Hegemony: The Case of French-Arabic Translation', in Lawrence Venuti (ed) *Rethinking Translation*, 139-58, London & New York: Routledge.
- Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press.
- Jerome (Eusebius Hieronymus) (395) 'On the Art of Translation'; translated by Paul Carroll in *The Satirical Letters of St. Jerome*, 132-51, Chicago: Gateway, 1958; also in Douglas Robinson (ed), *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 23-30.
- Kurz, Ingrid (1985) 'The Rock Tombs of the Princes of Elephantine: Earliest

- references to interpretation in Pharaonic Egypt', *Babel* 31(4): 213-18.
- Lambert, José (1995) 'Literatures, Translation and (De) Colonization', in Theresa Hyun and José Lambert (eds) *Translation and Modernization*, 98-117, Vol. 4 of *The Force of Vision: Proceedings of the XIIIth Congress of the ICLA*, Tokyo: University of Tokyo Press.
- Lefevere, André (1992) *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, London: Routledge.
- Lienhardt, Godfrey (1954) 'Modes of Thought', in E. E. Evans-Pritchard et al. (eds) *The Institutions of Primitive Society*, 95-107, Oxford: Basil Blackwell.
- Matthiessen, F.O. (1931) *Translation, an Elizabethan Art*, Cambridge: Harvard University Press.
- Maxwell, D. E. S. (1965) *American Fiction: The Intellectual Background*, New York: Columbia University Press.
- Mehrez, Samia (1992) 'Translation and the Postcolonial Experience: The Francophone North African Text', in Lawrence Venuti (ed), *Rethinking Translation*, 120-38, London & New York: Routledge.
- Needham, Rodney (1972) *Belief, Language, and Experience*, Oxford: Basil Blackwell.
- Ngugi wa Thiong'o (1986) *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London: James Currey and Harare: Zimbabwe Publishing House and Portsmouth, NH: Heinemann.
- Ngugi wa Thiong'o (1993) *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*, London: James Currey and Nairobi: EAEP and Portsmouth, NH: Heinemann.
- Nietzsche, Friedrich (1882) *Die fröhliche Wissenschaft*, translated by Walter Kaufmann as *The Gay Science*, New York: Vintage Books, 1974; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, p. 262.
- Nietzsche, Friedrich (1887) *Zur Genealogie der Moral*, translated by Francis Golffing as *The Genealogy of Morals in The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, 149-299, Garden City, NY: Doubleday, 1956.
- Niranjana, Tejaswini (1992) *Siting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Norton, Glyn (1984) *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France and Their Humanist Antecedents*, Geneva: Droz.
- O'Hanlon, Rosalind, and David Washbrook (1992) 'After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World', *Comparative Studies in Society and History* 34(1): 141-67.
- Pasquier, Etienne (1576/1956) *Choix de lettres sur la littérature, la langue et la traduction*, 124-39. Geneva: Droz; letter to Jacques Cujas, 125-27; letter to Odet de Tournebus, 131-36; translated by David Ross; also in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing.
- Pater, Walter (1885) *Marius the Epicurean: His Sensations and Ideas*, reprinted London: Macmillan, 1924.

- Prakash, Gyan (1990) 'Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography', *Comparative Study of Society and History* 32(2): 383-408.
- Prakash, Gyan (1992) 'Can the 'Subaltern' Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook', *Comparative Studies in Society and History* 34(1): 168-84.
- Pym, Anthony (1994) 'Twelfth-Century Toledo and Strategies of the Literalist Trojan Horse', *Target* 6(1): 43-66.
- Rafael, Vicente L. (1988/1993) *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*, Durham, NC: Duke University Press (revised edition).
- Rafael, Vicente L. (1995) 'Taglish, or the Phantom Power of the Lingua Franca', *Public Culture* 8: 101-26.
- Rizal, José (1886/1967) *Noli me tangere*; translated by Priscilla G. Valencia, Manila: Imprenta Los Filipinos.
- Robinson, Douglas (1991) *The Translator's Turn*, Baltimore & London: John Hopkins University Press.
- Robinson, Douglas (1993) 'Decolonizing Translation', *Translation and Literature* 2: 113-24.
- Robinson, Douglas (1996) *Translation and Taboo*, DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
- Robinson, Douglas (1997a) *What Is Translation? Centrifugal Theories, Critical Interventions*, Kent, OH: Kent State University Press.
- Robinson, Douglas (1997b) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing.
- Roscommon, Earl of (Thomas Wentworth) (1684) 'An Essay on Translated Verse', in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing.
- Schlegel, August Wilhelm von (1803) 'The Speaking Voice of the Civilized World', in *Geschichteder romantischen Literatur* (The History of Romantic Literature), Vol. 4 of *Kritische Schriften und Briefe*, Edgar Lohner (ed), Stuttgart: Kohlhammer, 1965; translated by Douglas Robinson, in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 220-21.
- Schleiermacher, Friedrich (1813) 'Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens', Lecture 3 of *Abhandlungen gelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften* (207-45), in Vol. 2 (1838) *Zur Philosophie*, 149-495 (9 vols. 1835-1846) (reprinted in 4 vols. [1-2, 3-4, 5-6, 7-9]), Berlin: G. Reimer; Part 3 of *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*; translated by Douglas Robinson, 'On the Different Methods of Translating', in Douglas Robinson (ed) *Western Translation Theory From Herodotus to Nietzsche*, Manchester, UK: St. Jerome Publishing, pp. 225-38.
- Schumpeter, Joseph A. (1951) *Imperialism and Social Classes*, Paul M. Sweezy (ed), Heinz Norden (trans), New York: August M. Kelley.
- Siegel, James T. (1986) *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*, Princeton: Princeton University Press.

- Steiner, George (1975) *After Babel: Aspects of Language and Translation*, New York & London: Oxford University Press.
- Tiffin, Chris, and Alan Lawson (eds) (1994) *De-Scribing Empire: Post-colonialism and Textuality*, New York & London: Routledge.
- Toury, Gideon (1980) *In Search of a Theory of Translation*, Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.
- Toury, Gideon (1981) 'Contrastive Linguistics and Translation Studies: Towards a Tripartite Model', in Wolfgang Kühwein, Gisela Thorne and Wolfram Wilss (eds) *Kontrastive Linguistik und Übersetzungswissenschaft: Akten des Internationalen Kolloquiums Trier/Saarbrücken 25.-30.9.1978*, 251-61, Munich: Wilhelm Fink.
- Toury, Gideon (1995) *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam & Philadelphia: Benjamins.
- Turk, Horst (1992) 'Übersetzung ohne Kommentar: Kulturelle Schlüsselbegriffe und kontroverser Kulturbegriff am Beispiel von Goytisolos *Reivindicación del Conde don Julián*', in Fred Lönker (ed) *Die literarische Übersetzung als Medium der Fremderfahrung*, 3-40, Berlin: Erich Schmidt-Verlag.
- Venuti, Lawrence (1986) 'The Translator's Invisibility', *Criticism* 28 (Spring): 179-212.
- Venuti, Lawrence (ed) (1992) *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, New York & London: Routledge.
- Venuti, Lawrence (1995) *The Translator's Invisibility*, New York & London: Routledge.
- Vermeer, Hans J. (1989) 'Skopos and commission in translational action', in Andrew Chesterman (ed) *Readings in Translation Theory*, 173-87, Loimaa: Finn Lectura.
- Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds) (1994) *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press.

المؤلف فى سطور

دوجلاس روبنسون

- أستاذ مساعد للأدب الإنجليزى فى جامعة مسيسيبى فى الولايات المتحدة الأمريكية. تتوزع اهتماماته بين الألسنية، ونظرية الترجمة، ونظرية الأدب، والأدب والثقافة الأمريكيين، وتاريخ الإيديولوجيا فى الغرب.
- مارس الترجمة بين الفنلندية والإنجليزية منذ العام ١٩٧٥.
- من مؤلفاته:
 - قيامات أمريكية: صورة نهاية العالم فى الأدب الأمريكى (1985).
 - الترجمة والتأبو (1996).
 - أن تصير مترجماً (1997).
 - نظرية الترجمة الغربية من هيرودوت إلى نيتشه (1997).
 - الألسنية الأدائية: الكلام والترجمة بوصفهما فعلاً للأشياء بالكلمات (2003).

المترجم في سطور

ثائر علي ديب

- سوريا - اللانقية - ١٩٦٢.
- عضو اتحاد الكتاب العرب - جمعية الترجمة.
- يعمل في مديرية التأليف والترجمة، وزارة الثقافة - دمشق.
- له العديد من الدراسات والأبحاث المنشورة في الدوريات العربية.
- كاتب مواظب في الصحافة الثقافية والفكرية العربية.
- شارك في العديد من المؤتمرات العربية والدولية المعنية بقضايا الترجمة والعلوم.
- الكتب المترجمة:
- ١- البيت الذي شيّده سويغت (مسرحية)، غريغوري غورين، وزارة الإعلام - الكويت، سلسلة «من المسرح العالمي» (٢٥١)، ١٩٩١.
- ٢- الدافع الجنسي، ثيودور رايك، دار الحوار - اللانقية ١٩٩٢.
- ٣- الحب بين الشهوة والأنا، ثيودور رايك، دار الحوار - اللانقية ١٩٩٢.
- ٤- نظرية الأدب، تيري إيغلتن، وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٥.
- ٥- الحريم الفرويدي، بول رورن، دار كنعان - دمشق ١٩٩٥.
- ٦- فرويد وبودا، إريك فروم، دار نون - اللانقية ١٩٩٦.
- ٧- التصوف البوذي والتحليل النفسي، د.ب.سوزوكي، دار الحوار - اللانقية ١٩٩٦.
- ٨- نشوء الرواية، إيان واط، دار شرقيات - القاهرة ١٩٩٧.
- ٩- سيرة الله، جاك مايلز، دار الحوار - اللانقية ١٩٩٨.
- ١٠- إنجيل الابن (رواية)، نورمان ميلر، دار الطليعة الجديدة - دمشق ١٩٩٨.
- ١١- التزامن: العلم والأسطورة والألعاب، ألان كومبس ومارك هولند، دار إيزيس - دمشق ١٩٩٩.
- ١٢- أوهام مابعد الحداثة، تيري إيغلتن، دار الحوار - اللانقية ٢٠٠٠.
- ١٣- فكرة الثقافة، تيري إيغلتن، دار الحوار - اللانقية ٢٠٠١.

- ١٤- العسل (رواية)، زينة مندور، دار الآداب - بيروت ٢٠٠٢.
- ١٥- كلود ليفي شتراوس، إيموند ليتش، وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٠٢.
- ١٦- بؤس البنيوية، ليونارد جاكسون، وزارة الثقافة - دمشق ٢٠٠٢.
- ١٧- موسوعة تاريخ الأديان (بالمشاركة) دار علاء الدين - دمشق ٢٠٠٣.
- ١٨- فرويد وغير الأوروبيين، إدوارد سعيد (بالمشاركة) دار الآداب - بيروت ٢٠٠٣.
- ١٩- تأملات في المنفى، إدوارد سعيد، دار الآداب - بيروت ٢٠٠٣.
- ٢٠- ثقافة الطائفية: الجماعة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر، أسامة مقدسي، دار الآداب - بيروت ٢٠٠٣.
- ٢١- العلاج النفسي بين الشرق والغرب، آلان واطس، دار إيزيس ودار كنعان - دمشق ٢٠٠٣.
- ٢٢- العقل المحيط: مستويات الوعي البشري الثلاثة وكيف تصوغ حياتنا، ستانيسلاف غروف، دار إيزيس ودار كنعان - دمشق ٢٠٠٣.

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو باننيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	شوقي جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كارستنيكوف	أحمد الحضرى
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إقيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الانطكى
٨- مشطو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار چينيت	محمد مفتاح وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١- مختارات شعرية	فيسوفا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديفيد براونستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣- بيانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن الموين
١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثينة السوداء (ج١)	مارتن برنال	يشارفد أحمد عثمان
١٧- مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسانى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى وبدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيجورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥- مثوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	يشارف: جابر عصفور
٢٨- رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩- الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو باننيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الطوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هويكنز	أحمد فؤاد بليغ
٣٤- الرواية العربية	روجر آلن	حصه إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحدائق	بول ب. بيكسون	خليل كلفت
٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عبد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين بارير	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزوج	أوكتافيو پاث	المهدي أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألوس هكسلى	مارلين تانرس
٤٥-	التراث المفنور	روبرت دين و جون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتي
٤٩-	الإسلام في البلقان	ه . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بيانوييا وخ . م . بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التجميعى	ب . نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفي فطيم وعادل نمرdash
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . التجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحي
٥٥-	ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المهجرة (مسرحية)	كارلوس مونيث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتن	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	ياشراف : محمد الجوهري
٦٢-	لذة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمسة مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الطيم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدي أخريف
٦٨-	نتاشا المعجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	للعلم الإسلامى فى أول القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى المعجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لاكن ولغواء التحليل النفسى	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد الخنم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد القانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم القصرى
٨١-	الجماعات التخيلية	بنديكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى لونا مونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (ج١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شبيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتقرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيننز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	لسبب مضامين المسرح الإسباني المعاصر	كارلوس ميغيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محفلات العولمة	مايك فينرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	سمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بوينو بايخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برول	بشير السبامى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساطة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليت	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتصامح	عبد الكبير الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آباء (شعر)	عبد الوهاب المؤهب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتول بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	جيرارچينيت	عبد العزيز شيبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبيرامتى	أشرف على دمنور
١٠٧-	صورة الفنان فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من المؤلفين	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسيس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أولين على ماكليود	إكرام يوسف

أحمد حسان	سادى ثلاث	١١٣- راية التمرد
نسيم مجلى	رول شوينكا	١١٤- مسرحيات حصاة كونجى وسكان المستنق
سمية رمضان	فرچيتيا رواف	١١٥- غرفة تخص المرء وحده
نهاد أحمد سالم	سيثيا نلسون	١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)
منى إبراهيم وهالة كمال	ليلى أحمد	١١٧- المرأة والجنومة فى الإسلام
لميس النقاش	بث بارون	١١٨- النهضة النسائية فى مصر
بإشراف: روف عباس	أميرة الأزهرى سنبل	١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى
مجموعة من المترجمين	ليلى أبو لغد	١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط
محمد الجندى وإيزابيل كمال	فاطمة موسى	١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية
منيرة كروان	جوزيف فوجت	١٢٢- نظام العبودية للقيم والنموذج المثالى للإنسان
أنور محمد إبراهيم	أنيتل ألكسندرو فناناويتا	١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية
أحمد قزاد بليغ	جون جرائ	١٢٤- الفجر الكاتب: أوهام الرأسمالية العالمية
سمحة الخولى	سيدريك ثورپ بيمى	١٢٥- التحليل الموسيقى
عبد الوهاب علوب	فولفانج إيسر	١٢٦- فعل القراءة
بشير السباعى	صفاء فتحى	١٢٧- إرهاب (مسرحية)
أميرة حسن نورية	سوزان ياسنيت	١٢٨- الأنثى المقارن
محمد أبو العطا وآخرون	ماريا دولورس أسيس جاروت	١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة
شوقى جلال	أندرية جوندر فرانك	١٣٠- الشرق يصعد ثانية
لويس بقطر	مجموعة من المؤلفين	١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى
عبد الوهاب علوب	مايك فينرستون	١٣٢- ثقافة العولة
طلعت الشايب	طارق على	١٣٣- الخوف من المرايا (رواية)
أحمد محمود	بارى ج. كيمب	١٣٤- تشريع حضارة
ماهر شفيق فريد	ت. س. إليوت	١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت
سحر توفيق	كينيث كرونو	١٣٦- فلاحو الباشا
كاميليا صبحى	جوزيف مارى مواريه	١٣٧- منكرات ضابط فى العملة الفرنسية على مصر
وجيه سمعان عبد المسيح	أندرية جلوكسمان	١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف
مصطفى ماهر	ريتشارد فاچنر	١٣٩- باريسفانال (مسرحية)
أمل الجبورى	هربرت ميمس	١٤٠- حيث تلتقى الأنهار
نعيم عطية	مجموعة من المؤلفين	١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية
حسن بيومى	أ. م. فورستر	١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل
عدلى السميرى	ديرك لايدر	١٤٣- قضايا التطوير فى البحث الاجتماعى
سلامة محمد سليمان	كارلو جولونى	١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية)
أحمد حسان	كارلوس فويتس	١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية)
على عبدالرحوف اليمبى	ميجيل دى لييس	١٤٦- الورقة الحمراء (رواية)
عبدالغفار مكاوى	تاتكريد نورست	١٤٧- مسرحيتان
على إبراهيم منوفى	إنريكي أندرسون إمبرت	١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية
أسامة إسبر	عاطف فضول	١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وألونيس
منيرة كروان	روبرت ج. ليتمان	١٥٠- التجربة الإغريقية

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)	قرنان برودل	بشير السباعي
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابي
١٥٣-	غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى آنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمساني
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكتجوى	عبدالعزیز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	قرنان برودل	بشير السباعي
١٥٩-	الأيديولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحي
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومي
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسباني	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسوي	صلاح عبدالعزیز محبوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (ج ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهري
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوثير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	مهير المصايفة
١٦٦-	العلاقات بين المتدينين والعلمايين في إسرائيل	يشعياهو ليتمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	في عالم طاغور	رابندرناث طاغور	شكري محمد عياد
١٦٨-	دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابي
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التلفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	حصه إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدي إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	انحد الامريكي من الكاثوليك إلى اللاتينيات	فنسننت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوة (شعر)	وب. بيتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحي العشري
١٨٤-	القاهرة: حالة لا تنام	هانز إينغورفر	دعوقي سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم في التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنورد	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألفين كرتان	بدر الديب

- ١٨٩- السيرة المبكرة: مقالات في مجلة النقد المعاصر پول دي مان سعيد القانمي
- ١٩٠- محاورات كونفوشيوس كونفوشيوس محسن سيد فرجاني
- ١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى الحاج أبو بكر إمام وآخرون مصطفى حجازي السيد
- ١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (ج١) زين العابدين الراعي محمود علاوي
- ١٩٣- عامل النجم (رواية) بيتر أبراهامز محمد عبد الواحد محمد
- ١٩٤- مختارات من النقد الأنطولوجي-أمريكي الحديث مجموعة من النقاد ماهر شفيق فريد
- ١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية) إسماعيل قصيح محمد علاء الدين منصور
- ١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية) فالتين راسبوتين أشرف الصباغ
- ١٩٧- سيرة الفاروق شمس العلماء شبلي النعماني جلال السعيد الحفناوي
- ١٩٨- الاتصال الجماهيري إيرون إمري وآخرون إبراهيم سلامة إبراهيم
- ١٩٩- تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية يعقوب لاندائو جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد الطيف حماد
- ٢٠٠- ضحايا التسمية: المقالمة والبدائل جيرمي سيبروك فخري لبيب
- ٢٠١- الجانب الديني للفلسفة جوزايا رويس أحمد الأنصاري
- ٢٠٢- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢) ريتيه ويليك مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٢٠٣- الشعر والشاعرية الطاف حسين حالي جلال السعيد الحفناوي
- ٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم زلمان شاراز أحمد هويدي
- ٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات لويجي لوقا كافاللي- سفورزا أحمد مستجير
- ٢٠٦- الهولوية تصنع علماً جديداً جيمس جلايك علي يوسف علي
- ٢٠٧- ليل أفريقي (رواية) رامون خوتاسنديز محمد أبو العطا
- ٢٠٨- شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي دان أوريان محمد أحمد صالح
- ٢٠٩- السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين أشرف الصباغ
- ٢١٠- مثويات حكيم سنائي (شعر) سنائي الفرنوي يوسف عبد الفتاح فرج
- ٢١١- فريمان موسومير جوناثان كلر محمود حمدي عبد الغني
- ٢١٢- قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان مرزيان بن رستم بن شروين يوسف عبد الفتاح فرج
- ٢١٣- مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل محمد الناصر ريمون فلاكور سيد أحمد علي الناصري
- ٢١٤- قواعد جديدة المنهج في علم الاجتماع أنتوني جينتز محمد محيي الدين
- ٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢) زين العابدين الراعي محمود علاوي
- ٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين أشرف الصباغ
- ٢١٧- مسرحيتان طليعيتان سمير بيكيت وهارولد بيتتر نادية البنهاوي
- ٢١٨- لعبة العجلة (رواية) خاويو كورتاتان علي إبراهيم منوفي
- ٢١٩- بقايا اليوم (رواية) كازو إيشجورو طلعت الشايب
- ٢٢٠- الهولوية في الكون باري باركر علي يوسف علي
- ٢٢١- شعرية كفافى جريجوري جوزدانيس رفعت سلام
- ٢٢٢- فرانز كافكا رونالد جراي نسيم مجلي
- ٢٢٣- العلم في مجتمع حر بلول فيرابند السيد محمد نقادي
- ٢٢٤- دمار يوغسلافيا برانكا ماجاس منى عبدالظاهر إبراهيم
- ٢٢٥- حكاية غريق (رواية) جابريل جارشيا ماركيث السيد عبدالظاهر السيد
- ٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى ديفيد هريت لورانس طاهر محمد علي البريري

المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	خوسيه مارييا ديث بوركي	٢٢٧-
علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	٢٢٨-
مأزق البطل الوحيد	نورمان كيغان	٢٢٩-
عن القباب والقفران والبشر	فرانسواز جاكوب	٢٣٠-
الرافيل أو الجيل الجديد (مسرحة)	خايمي سالوم بيدال	٢٣١-
ما بعد المعلومات	توم ستونير	٢٣٢-
فكرة الاضمحلال في التاريخ القريب	آرثر هيرمان	٢٣٣-
الإسلام في السودان	ج. سبنسر تريمينجهام	٢٣٤-
ديوان شمس تبريزي (ج١)	مولانا جلال الدين الرومي	٢٣٥-
الولاية	ميشيل شوبكفيتش	٢٣٦-
مصر أرض الوادي	روين فيدين	٢٣٧-
العولة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكاد	٢٣٨-
العربي في الأدب الإسرائيلي	جيلا راماز - رايوخ	٢٣٩-
الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاي حافظ	٢٤٠-
في انتظار البرابرة (رواية)	ج. م. كوتزي	٢٤١-
سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	٢٤٢-
تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	٢٤٣-
الغليان (رواية)	لورا إسكييل	٢٤٤-
نساء مقالات	إليزابيتا أنيس وآخرون	٢٤٥-
مختارات قصصية	جابريل جارتيا ماركيت	٢٤٦-
الثقافة الجماهيرية والعدالة في مصر	والتر أرمبرست	٢٤٧-
حقول عدن الخضراء (مسرحة)	أنطونيو جالا	٢٤٨-
لغة التمزق (شعر)	نراجو شتامبوك	٢٤٩-
علم اجتماع العلوم	دومنيك فيتك	٢٥٠-
موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	جورجون مارشال	٢٥١-
رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	٢٥٢-
تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	٢٥٣-
أقدم لك: الفلسفة	ديف روينسون وجودي جروفز	٢٥٤-
أقدم لك: أفلاطون	ديف روينسون وجودي جروفز	٢٥٥-
أقدم لك: ديكارت	ديف روينسون وكريس جارات	٢٥٦-
تاريخ الفلسفة الحديثة	وايم كلى رايت	٢٥٧-
الفجر	سير أنجوس فريزر	٢٥٨-
مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور	نخبة	٢٥٩-
موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	جورجون مارشال	٢٦٠-
رحلة في فكر زكي نجيب محمود	زكي نجيب محمود	٢٦١-
مدينة المعجزات (رواية)	إلواريو منتوتا	٢٦٢-
الكشف عن حافة الزمن	جون جرين	٢٦٣-
إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلبي	٢٦٤-
السيد عبدالظاهر عبدالله		
ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن		
أمير إبراهيم المصري		
مصطفى إبراهيم فهمي		
جمال عبدالرحمن		
مصطفى إبراهيم فهمي		
طلعت الشايب		
فؤاد محمد عكود		
إبراهيم الدسوقي شتا		
أحمد الطيب		
عنايات حسين طلعت		
ياسر محمد جاد الله وهرس مديولى أحمد		
نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق		
صلاح محبوب إدريس		
ابيتسام عبدالله		
صبرى محمد حسن		
باشراف: صلاح فضل		
نادية جمال الدين محمد		
توفيق على منصور		
على إبراهيم منوفى		
محمد طارق الشرقاوى		
عبدلطيف عبدالطيم		
رفعت سلام		
ماجدة محسن أباطلة		
باشراف: محمد الجوهري		
على بدران		
حسن بيومي		
إمام عبد الفتاح إمام		
إمام عبد الفتاح إمام		
إمام عبد الفتاح إمام		
محمود سيد أحمد		
عبادة كحيلة		
فاروجان كازانجيان		
باشراف: محمد الجوهري		
إمام عبد الفتاح إمام		
محمد أبو العطا		
على يوسف على		
لويس عوض		

روايات مترجمة	أوسكار وايلد وسمويل جونسون	لويس عوض	٢٦٥-
مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبد المنعم على	٢٦٦-
فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عروكي	٢٦٧-
ليون شمس تبريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم المسوقي شتا	٢٦٨-
وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وايم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن	٢٦٩-
وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢)	وايم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن	٢٧٠-
الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سي. باترسون	شوقي جلال	٢٧١-
الأنيرة الأثرية في مصر	سي. سي. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم	٢٧٢-
الاصول الاجتماعية والثقافية لمصر في مصر	جوان كول	عنان الشهاوي	٢٧٣-
السيدة باربارا (رواية)	روموالو جاييجوس	محمود على مكي	٢٧٤-
د. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد	٢٧٥-
فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمساني	٢٧٦-
الچينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزي	٢٧٧-
البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله	٢٧٨-
الحرب الباردة الثقافية	ف. س. سوندرز	طلعت الشايب	٢٧٩-
الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم	٢٨٠-
الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الطليم شرر	جلال الحفناوي	٢٨١-
طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حنا صائق	٢٨٢-
السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الرؤوف البمبي	٢٨٣-
هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عثمان	٢٨٤-
رحلة خولجة حسن نظامي الدهلوي	حسن نظامي الدهلوي	سمير عبد الحميد إبراهيم	٢٨٥-
سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المراغي	محمود علاوي	٢٨٦-
الثقافة والعولمة والنظام العالمي	أنتوني كنج	محمد يحيى وآخرون	٢٨٧-
الفن الروائي	ديفيد لودج	ماهر البطوطي	٢٨٨-
ليون متوجهري الدامغاني	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبد المنعم	٢٨٩-
علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم	٢٩٠-
تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر	٢٩١-
تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر	٢٩٢-
مقدمة للأدب العربي	روجر آلن	مجدى توفيق وآخرون	٢٩٣-
فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت	٢٩٤-
سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل موريز	بدر الديب	٢٩٥-
مكبث (مسرحية)	وايم شكسبير	محمد مصطفى بدوي	٢٩٦-
فن النحر بين اليونانية والسريانية	بيونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي	ماجدة محمد أنور	٢٩٧-
منسأة المبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازي السيد	٢٩٨-
ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد	٢٩٩-
أسطورة بيسكوب في التاريخ الإنجليزي والعصر (ج١)	لويس عوض	جمال الجزيري ورواء جاهين وإيزابيل كمال	٣٠٠-
أسطورة بيسكوب في التاريخ الإنجليزي والعصر (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزيري و محمد الجندي	٣٠١-
أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجولي جروفز	إمام عبد الفتاح إمام	٣٠٢-

٢٠٣-	أقدم لك: بوذا	جين هوب ويورين فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٢٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	جان فرانسو ليوتار	نبيل سعد
٢٠٧-	أقدم لك: الشعور	بيفيد بايينو وهوارد سلينا	محمود مكي
٢٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز ويورين فان لو	ممنوح عبد المنعم
٢٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٢١٠-	أقدم لك: يونج	ماجي هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٢١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كوانجورد	فاطمة إسماعيل
٢١٢-	روح الشعب الأسود	وليم بيبويس	أسعد حليم
٢١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خاير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٢١٤-	مارسيل نوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعى
٢١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٢١٦-	محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٢١٧-	بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٢١٨-	الأب الرئيس فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٩-	صور بريد	جايتري اسيفياك وكريستوفر نوريس	حسام نايل
٢٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٢٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ١)	ليفى برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو يوجين كلينباور	خالد مفلح حمزة
٢٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٢٢٤-	اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٢٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كريستين يوسف
٢٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٢٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (ج ١)	نخبة	توفيق على منصور
٢٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٢٩-	رسائل عبد الميلاء (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٢٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شيرد	سامى صلاح
٢٣١-	عندما جاء السريدين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية بياب
٢٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٢٣٣-	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٢٣٤-	لقطات من المستقبل	أرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٥-	عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحي العشرى
٢٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٢٣٧-	فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٢٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (ج ٢)	إنوار براون	محمد علاء الدين منصور
٢٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيريروجلو	فخرى لبيب

٣٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمي
٣٤٢-	سلامان وأيسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٣٤٣-	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	نادين جوزديمير	سمير عبد ربه
٣٤٤-	الموت في الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٣٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	بونه نداني	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدي	جمال الجزيري
٣٤٧-	الصبيبة الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الطو
٣٤٨-	المتصوفة الأتراك في الألبان التركي (ج١)	محمد فؤاد كويريلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصاري
٣٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣-	الفن الإسلامي في الأتلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٣٥٤-	الفن الإسلامي في الأتلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٣٥٥-	التيارات السياسية في إيران المعاصرة	حجت مرتجي	محمود علاوي
٣٥٦-	الميراث المر	بول سالام	بدر الرفاعي
٣٥٧-	متون هرمس	تيموثي فريك وبيتر غاندي	عمر الفاروق عمر
٣٥٨-	أمثال الهوسا العامة	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٣٥٩-	محاوره بارمنيس	أفلاطون	حبيب الشاروني
٣٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلي الشرييني
٣٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	الان جرينجر	عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شيبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبري محمد حسن
٣٦٤-	حادثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥-	سام باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا ينكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧-	القلم الجريء	مجموعة من المؤلفين	البراق عبدالهادي رضا
٣٦٨-	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٣٦٩-	المرأة في أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوي	فوزية العشماوي
٣٧٠-	الفن والحياة في مصر الفرعونية	كلير لا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١-	المتصوفة الأتراك في الألبان التركي (ج٢)	محمد فؤاد كويريلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	علي إبراهيم منوفي
٣٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندريه شنيد	حمادة إبراهيم
٣٧٥-	الظلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦-	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إبوار الخراط
٣٧٧-	تاريخ الأدب في إيران (ج١)	إبراهيم براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

جمال عبدالرحمن	سنيل ياث	٢٧٩- ملك في الحقيقة (رواية)
شيرين عبدالسلام	جوتتر جراس	٢٨٠- حديث عن الخسارة
رانيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	٢٨١- أساسيات اللغة
أحمد محمد ندى	بهاء الدين محمد إسفنديار	٢٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	٢٨٣- هدية الحجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٢٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد على بهزادراد	٢٨٥- مشترى العشق (رواية)
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٢٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي
بهاء جاهين	چون دن	٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازى	٢٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٢٨٩- تقاهم وقصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. فى. روبرتس	٢٩٠- الأرضيات والمدن الكبرى
منى الدروبي	مايف بينشى	٢٩١- الحافلة الليلية (رواية)
عبداللطيف عبدالحميد	فرناندو دي لاجرانجا	٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود القضيبي	ندوة لويس ماسينيون	٢٩٣- فى قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول بيليز	٢٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٢٩٥- آلام سياوش (رواية)
محمود علوى	نقى تجارى راد	٢٩٦- السافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتى شين	٢٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى وهوارد ريد	٢٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	بيفيد ميروفتش وآلن كوركس	٢٩٩- أقدم لك: كامى
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	٤٠٠- مومو (رواية)
ممدوح عبد المنعم	زيلون ساربر وآخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
ممدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفرى وأوسكار زاريت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكينج
عماد حسن بكر	توبور شتورم وجوتفرد كولر	٤٠٣- ربة الطر والملايس تصنع الناس (رويلتان)
طلبية خميس	بيفيد إبرام	٤٠٤- تعويذة الحصى
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر بقلم كتابه
عنان الشهاوى	جوان فوشركنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩- انتصار السعادة
الزواوى بغودة	كارل بوبر	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	جينيغر أكرمان	٤١١- همس من الماضي
ياشرف: صلاح فضل	ليفى بروفنسال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)
أمل الصبان	باسكال كازانوفنا	٤١٤- الجمهورية العالمية للأدب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورينمات	٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)
محمد مصطفى بدوى	أ. أ. رتشاريز	٤١٦- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر

مجاهد عبدالمنعم مجاهد	٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٥) رينيه ويليك
عبد الرحمن الشيخ	٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية جين هاثواي
نسيم مجلى	٤١٩- العصر الذهبي للإسكندرية جون مارلو
الطيب بن رجب	٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية) فولتير
أشرف كيلانى	٤٢١- الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامى الأول روى متحدة
عبدالله عبدالرازق إبراهيم	٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرحالة
وحيد النقاش	٤٢٣- إسرعات الرجل الطيف نخبة
محمد علاء الدين منصور	٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجامى
محمود علاوى	٤٢٥- من طاوروس إلى فرح محمود طلوعى
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب	٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى نخبة
ثريا شلبى	٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية) باى إنكلان
محمد أمان صافى	٤٢٨- الخزانة الخفية محمد هوتك بن داود خان
إمام عبدالفتاح إمام	٤٢٩- أقدم لك: هيجل ليود سبنسر وأندرجى كروز
إمام عبدالفتاح إمام	٤٣٠- أقدم لك: كانط كرسنوفر وانت وأندرجى كلیموفسكى
إمام عبدالفتاح إمام	٤٣١- أقدم لك: فوكو كريس هوروكس وزوران جفتيك
إمام عبدالفتاح إمام	٤٣٢- أقدم لك: ماكياقللى باتريك كبرى وأوسكار زاريت
حمدي الجابرى	٤٣٣- أقدم لك: جويس ديفيد نوريس وكارل فلنت
عصام حجازى	٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية لونكان هيث وجوى بورهام
ناجى رشوان	٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زديرج
إمام عبدالفتاح إمام	٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١) فريدريك كويلستون
جلال الحفناوى	٤٣٧- رحالة هندي في بلاد الشرق العربى شبلى النعمانى
عايدة سيف النولة	٤٣٨- بطلات وضحايا إيمان ضياء الدين بييرس
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب	٤٣٩- موت المرابى (رواية) صدر الدين عيسى
محمد طارق الشوقاوى	٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة كرسن بروسنات
فخرى لبيب	٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية) أرونداتى روى
ماهر جويجاتى	٤٤٢- حشيشوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد
محمد طارق الشوقاوى	٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستقبلها وتثيرها كيس فرستينج
صالح علمانى	٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاوريت سيجورنه
محمد محمد يونس	٤٤٥- حول وزن الشعر پرويز نائل خاتلى
أحمد محمود	٤٤٦- التحالف الأسود ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير
ممنوح عبدالمنعم	٤٤٧- أقدم لك: نظرية الكم ج. پ. ماك إيفوى وأوسكار زاريت
ممنوح عبدالمنعم	٤٤٨- أقدم لك: علم نفس التطور ديلان إيثانز وأوسكار زاريت
جمال الجزيرى	٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية نخبة
جمال الجزيرى	٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فوكا وريبيكا رايت
إمام عبد الفتاح إمام	٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوزبورن ويون فان لون
محيى الدين مزيد	٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية ريتشارد إيجينافزى وأوسكار زاريت
حليم طوسون وفؤاد الدهان	٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة جان لوك أرنو
سوزان خليل	٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية رينيه بريدال

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تتعنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موالر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكثن	داريان ليدر وجوى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلّة	مايكل بارنتى	حصّة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين بيلو	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
٤٧٢-	دون كىخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثريانتس سايبيرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كىخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثريانتس سايبيرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	يام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض العبابب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدي
٤٧٩-	المقهى (مسرحية)	لاوشه	عبد العزيز حمدي
٤٨٠-	تساي ون جى (مسرحية)	كو موروا	عبد العزيز حمدي
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبرت ياكس	رشيد بنحو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسْرُل: الفلسفة علماً دقيقاً	إيموند هُسْرُل	محمود رجب
٤٩٠-	أسعار البيفاء	محمد قانرى	عبد الوهاب علوي
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الغربى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفي
٤٩٥-	اللوبي	إيوارد تيفان	حسن عبد ربه المصري
٤٩٦-	الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١)	إكوانو بانولي	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العثمانية والنوع والدولة في الشرق الأوسط	نادية العلي	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريوز	أحمد على بنوي
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	في طوفاني: دراسة في السيرة الذاتية العربية	تيتز روكي	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء في الغرب (ج١)	آرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبد المنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (ج١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (ج٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديماً (رواية)	آن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضي الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقي فهمي
٥٠٨-	المواوية بعد جلال الدين الرومي	عبد الباقي جلبنارلي	عبد الله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفر والإحسان في مصر سلطان المالكة	أدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكورة (مسرحية)	كارلو جولدوني	عبد الرزاق عيد
٥١١-	كوكب مرقع (رواية)	آن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	الطم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالمى بوجلاس	فدوى مالمى بوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان في علاج الإيمان	أرنولد واشنطن وبونا بلوندي	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا روس	أحمد الأنصاري
٥٢٠-	الرباع الفرنسي بمصر من الطم إلى المشرق	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميت	عبد الوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفي
٥٢٣-	الفن الطليطلي الإسلامي والمدجن	ياسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفي
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بنوي
٥٢٥-	موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسمون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرويل ولويم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كالمكا	بيفيد زين ميرونتس وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكي والماركسية	طارق على وقل إيفانز	جمال الجزيري
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ وحسين نجيب المصري
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٢١-	ما الذي حدث في «خطبة» ١١ سبتمبر؟	جاءك دريدا	صفاء فتحي
٥٢٢-	المغامر والمستشرق	هنري لورنس	بشير السباعي
٥٢٣-	تعلم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشوقاوي
٥٢٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لبا	حمادة إبراهيم
٥٢٥-	مخزن الأسرار (شعر)	نظامي الكتجوي	عبدالعزیز بقوش
٥٢٦-	الثقافات وقيم التقدم	سمويل منتجوتون ولورانس هاريزون	شوقي جلال
٥٢٧-	الحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالفار مكاوي
٥٢٨-	الغنى والآخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانييل	محمد الحديدي
٥٢٩-	خمسة مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحي
٥٤٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رؤف عباس
٥٤١-	هي تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢-	قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣-	أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤-	أقدم لك: ميلاني كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدي الجابري
٥٤٥-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق علي منصور
٥٤٧-	أقدم لك: بارت	فيليب تودي وأن كورس	جمال الجزيري
٥٤٨-	أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزيرين ويورن فان لون	حمدي الجابري
٥٤٩-	أقدم لك: علم العلامات	بول كويلي ولينتا جانز	جمال الجزيري
٥٥٠-	أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدي الجابري
٥٥١-	الموسيقى والعولة	سايمون ماندي	سمحة الخولي
٥٥٢-	قصص مثالية	ميجيل دي ثريانتس	علي عبد الرؤف البمبي
٥٥٣-	مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤-	مصر في عهد محمد علي	عفاف لطفي السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥-	الاستراتيجية الأمريكية القرن العاشر والعشرين	أناتولي أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي
٥٥٦-	أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدي الجابري
٥٥٧-	أقدم لك: الماركيز دي ساد	ستوارت هود وجراهام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨-	أقدم لك: الدراسات الثقافية	زويبين سارداروبورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩-	الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجي	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠-	صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦١-	جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦٢-	بلايين وبلايين	كارل ساغان	عزت عامر
٥٦٣-	رود الخريف (مسرحية)	خاينيتو بينايبنتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٤-	عش الغريب (مسرحية)	خاينيتو بينايبنتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٥-	الشرق الأوسط المعاصر	ديورا ج. جيمز	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦-	تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	علي السيد علي
٥٦٧-	الوطن المقتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨-	الأصول في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩ - موقع الثقافة	هومي بابا	ثائر ديب
٥٧٠ - دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١ - تاريخ النقد الإسباني المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢ - الطب في زمن الفراغة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣ - أقدم لك: فرويد	ريتشارد ايجنانس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤ - مصر القديمة في عين الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥ - الاقتصاد السياسي للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦ - فكر ثريانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧ - مغامرات بينوكيو	كارلو كولودي	محمد قدرى عمارة
٥٧٨ - الجماليات عند كيتس وهنت	أيومي ميزوكوشي	محمد إبراهيم وعصام عبد الوهف
٥٧٩ - أقدم لك: تشومسكي	جون ماهر وچودي جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠ - دائرة المعارف الدولية (مج ١)	جون فيزد ويول سيترجز	ياشراق: محمد فتحي عبدالهادي
٥٨١ - الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بونو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢ - مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣ - الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤ - سفر (رواية)	محمود نولت آبادي	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥ - الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦ - السينما العربية والأفريقية	ليزييث مالكموس وروي أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧ - تاريخ تطور الفكر الصيني	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزیز حمدي
٥٨٨ - أمحنوتب الثالث	أنيس كابول	ماهر جويجاتي
٥٨٩ - تمبكت العجبية (رواية)	فيلكس دييوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠ - أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدي عبدالله
٥٩١ - الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتراب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢ - الثورة المصرية (ج ١)	محمد صبري السوربوني	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣ - قصائد ساحرة	بول فاليري	يكر الحلو
٥٩٤ - القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى قوزي
٥٩٥ - الحكم والسياسة في أفريقيا (ج ٢)	إكوانو بانولاي	مجموعة من المترجمين
٥٩٦ - الصحة العقلية في العالم	روبرت نيجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧ - مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨ - مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد رينفورد	بيومي على قنديل
٥٩٩ - فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوي
٦٠٠ - الإسلام في التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١ - النسوة والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢ - ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثة	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣ - النقد الثقافي	آرثر آيزنبرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاورسي
٦٠٤ - الكوارث الطبيعية (مج ١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥ - مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زينروسكي (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمي
٦٠٦ - قصة البردي اليوناني في مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعني

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المجدنة	رفائيل لويث جوشمان	على إبراهيم متوفى
٦١١-	النقد والأيدىولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير (رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	مرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩١٢ إلى ١٩١٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماس ماستنك	بشير السباعى
٦٢١-	النزعة المعبر الحضارى	وليم ي. آدمز	فؤاد عكود
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن هجازى
٦٢٣-	نواير جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أهل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	باشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكرويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى اليهنساوى
٦٣٥-	التثبيث والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يواندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتز	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن ورين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	الكسياد	الأميرة أناكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراندرسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وويرين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدرايبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	الطوم عند المسلمين	هوارد دختيرنز	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السلسلة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سيهر نبيج	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	جى دى موباسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	بيليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطفاة (مسرحية)	إيريش كستتر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خيز الشعب والأرض العمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبد الحليم عبد الحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجنود	داسو سالدنيار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امراة عذبة	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومحدث الجبار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القائمة لطم الاجتماع الغربى	ألفن جولندر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العمولة	فريدريك چيمسون وماسلاو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بيكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولندوين	على عبدالامير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إيتهاال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	ياشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	ياشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١، ج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١، ج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	سنوات الطفولة (رواية)	وول شوينكا	سمير عبد ربه
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستاتلى قش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حطر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣-	سكين واحد لكل رجل (رواية)	ت. م. ألوكو	صبرى محمد حسن
٦٨٤-	الأمثال القصصية الكاملة (أنا كنا) (ج١)	أوراشيو كيروجيا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥-	الأمثال القصصية الكاملة (المسحراء) (ج٢)	أوراشيو كيروجيا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦-	امرأة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة (رواية)	قتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العناني
٦٨٨-	الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. لوير وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحي
٦٨٩-	الملف (مصحفية)	تادوش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبرت أينشتاين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢-	أقدم لك: الوجوية	ريتشارد أيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣-	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حانيم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤-	أقدم لك: بريدا	جيف كواينز وبيبل ماييلين	حمدى الجابرى
٦٩٥-	أقدم لك: رسل	ديف روينسون وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	أقدم لك: روسو	ديف روينسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وجودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندريجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	أقدم لك: التحليل النفسى	إيفان وارد وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٧٠٠-	الكاتب وواقعه	ماريو فرجاش	بسمة عبدالرحمن
٧٠١-	الذاكرة والحدائق	وايم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢-	الأمثال الفارسية	أحمد وكيلىان	محمود علاوى
٧٠٣-	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	إيوارد جرانثيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبدالحميد مذكور
٧٠٦-	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	جونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	أقدم لك: فالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	فراغة من؟	دونالد مالكولم ريد	رؤف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	يان هاتشبائى وجوموران إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١-	نرة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	ميراث الترجمة: الإلياذة (ج١)	هوميروس	سليمان البستاني
٧١٣-	ميراث الترجمة: الإلياذة (ج٢)	هوميروس	سليمان البستاني
٧١٤-	ميراث الترجمة: حديث القلوب	لامنيه	حناء صاوي
٧١٥-	جامعة كل المعارف (ج١)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٦-	جامعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (ج٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (ج٤)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	جامعة كل المعارف (ج٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢٠-	جامعة كل المعارف (ج٦)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	ه. أ. ولفسون	مصطفى لييب عبد الفنى

الصفصافي أحمد القطوري	يشار كمال	٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى
أحمد ثابت	إفرايم نيمنى	٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية
عبد الريس	بول روينسون	٧٢٤- اليسار الفرويدي
مى مقلد	جون فيتكس	٧٢٥- الاضطراب النفسى
مروة محمد إبراهيم	غيرمو غوثاليس بوستو	٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب
وحيد السعيد	باچين	٧٢٧- حلم البحر (رواية)
أميرة جمعة	موريس آليه	٧٢٨- العولة: تدمير العمالة والنمو
هويدا عزت	صادق زيبا كلام	٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران
عزت عامر	آن جاتى	٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية
محمد قدرى عمارة	مجموعة من المؤلفين	٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف
سمير جريس	إنجو شولتسه	٧٣٢- قصص بسيطة (رواية)
محمد مصطفى بدوى	وليم شيكسبير	٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية)
أمل الصبان	أحمد يوسف	٧٣٤- بونا برت فى الشرق الإسلامى
محمود محمد مكى	مايكل كويرسون	٧٣٥- فن السيرة فى العربية
شعبان مكوى	هوارد زن	٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج١)
توفيق على منصور	باتريك ل. أبوت	٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج٢)
محمد عواد	جيرار دى جورج	٧٣٨- عشق من عصر ما قبل التاريخ إلى العولة الملوكية
محمد عواد	جيرار دى جورج	٧٣٩- عشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الزمان المعاصر
مرفت ياقوت	بارى هندس	٧٤٠- خطابات القوة
أحمد هيكل	برنارد لويس	٧٤١- الإسلام وأزمة العصر
رزق بهنسى	خوسيه لاكويرا	٧٤٢- أرض حارة
شوقى جلال	روبرت أونجر	٧٤٣- الثقافة: منظور داروينى
سمير عبد الحميد	محمد إقبال	٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر)
محمد أبو زيد	بيك الدنبلى	٧٤٥- المائثر السلطانية
حسن النعيمى	جوزيف أ. شوميتز	٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)
إيمان عبد العزيز	تريفور وايتوك	٧٤٧- الاستعارة فى لغة السينما
سمير كريم	فرانسيس بويل	٧٤٨- تدمير النظام العالمى
باتسى جمال الدين	ل.ج. كالفى	٧٤٩- إيكلوجيا لغات العالم
ياشرف: أحمد عثمان	هوميروس	٧٥٠- الإلياذة
علاء المباعى	نخبة	٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى
نمر عارورى	جمال قارصلى	٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وآخرون	٧٥٣- التنمية والقيم
عبد السلام حيدر	أنا مارى شيميل	٧٥٤- الشرق والغرب
على إبراهيم منوفى	أندرو ب. ديبكى	٧٥٥- تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين
خالد محمد عباس	إنريكي خاربيل بوتشيللا	٧٥٦- ذات العيون الساحرة
أمال الروبى	باتريشيا كرون	٧٥٧- تجارة مكة
عاطف عبد الحميد	بروس روينز	٧٥٨- الإحساس بالعولة
جلال الحفناوى	مولوى سيد محمد	٧٥٩- النثر الأردى
السيد الأسود	السيد الأسود	٧٦٠- الدين والتصور الشعبى للكون

- ٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة () فيرجينيا وولف
٧٦٢- المسلم عدواً و صديقاً ماريا سوليداد
٧٦٣- الحياة في مصر أنريكو بيا
٧٦٤- ديوان غالب الدهلوي (شعر غزل) غالب الدهلوي
٧٦٥- ديوان خواجه الدهلوي (شعر تصوف) خواجه الدهلوي
٧٦٦- الشرق المتخيل تييري هنتش
٧٦٧- الغرب المتخيل نسيب سمير الحسيني
٧٦٨- حوار الثقافات محمود فهمي حجازي
٧٦٩- أنباء أحياء فريدريك هتمان
٧٧٠- السيدة بيرفيكتا بينيتو بيريث جالدوس
٧٧١- السيد سيجوندو سوميرا ريكاردو جوياالديس
٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثة إليزابيث رايت
٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (ج٢) جون فيزر ويول ستيرجز
٧٧٤- الديمقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات مجموعة من المؤلفين
٧٧٥- مرآة العروس نذير أحمد الدهلوي
٧٧٦- منطلومة مصيبت نامة (مج١) فريد الدين العطار
٧٧٧- الانفجار الأعظم جيمس إ. لينسي
٧٧٨- صفوة المديح مولانا محمد أحمد ورضا القادري
٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى نخبة
٧٨٠- من أنب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ غلام رسول مهر
٧٨١- الطريق إلى بكين هدي بدران
٧٨٢- المسرح المسكون مارفن كارلسون
٧٨٣- العولة والرعاية الإنسانية فيك جورج ويول ويلدنج
٧٨٤- الإساءة للطفل ديفيد أ. رواف
٧٨٥- تأملات عن تطور نكاه الإنسان كارل ساجان
٧٨٦- المننبة (رواية) مارجريت أتوود
٧٨٧- العودة من فلسطين جوزيه بوفيه
٧٨٨- سر الأهرامات ميرو سلاف فرنر
٧٨٩- الانتظار (رواية) هاجين
٧٩٠- الفرانكفونية العربية مونيكا بونتو
٧٩١- العطور ومعامل العطور في مصر القديمة محمد الشيمي
٧٩٢- برسات حول القصص القصيرة بترس ومطير منى ميخائيل
٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل جون جريفيث
٧٩٤- التاريخ الشعبي للولايات المتحدة (ج٢) هوارد زين
٧٩٥- مختارات من الشعر الإسباني (ج١) نخبة
٧٩٦- أفاق جديدة في دراسة اللغة والذهن نعوم تشومسكي
٧٩٧- الرؤية في ليلة معتمة (شعر) نخبة
٧٩٨- الإرشاد النفسي للأطفال كاترين جيلدر ويافيد جيلدر
- فاطمة ناعوت
عبدالعال صالح
نجوى عمر
حازم محفوظ
حازم محفوظ
غازي برو و خليل أحمد خليل
غازي برو
محمود فهمي حجازي
رندا النشار وضياء زاهر
صبري التهامي
صبري التهامي
محسن مصيلحي
باشراف: محمد فتحي عبدالهادي
حسن عبد ربه المصري
جلال الحفناوي
محمد محمد يونس
عزت هامر
حازم محفوظ
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة ناكاهاشي
سمير عبد الحميد إبراهيم
نبيلة بدران
جلال عبد المقصود
طلعت السروجي
جمعة سيد يوسف
سمير حنا صائق
سحر توفيق
إيناس صائق
خالد أبو اليزيد البلتاجي
منى الدروبي
جيهان العيسوي
ماهر جويجاتي
منى إبراهيم
روحى وصفي
شعبان مكاوي
على عبد الرحمن البعبي
حمزة المزني
طلعت شاهين
سميرة أبو الحسن

٧٩٩-	سليم السنوات	آن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٨٠٠-	قضايا في علم اللغة التطبيقي	ميشيل ماكارثي	عبد الجواد توفيق
٨٠١-	نحو مستقبل أفضل	تقرير دولي	ياشراق: محسن يوسف
٨٠٢-	مسلمو غرناطة في الآداب الأوروبية	ماريا سوليداد	شرين محمود الرفاعي
٨٠٣-	التغير والتنمية في القرن العشرين	توماس باترسون	عزة الضميسي
٨٠٤-	سوسيولوجيا الدين	دانييل ميرث-ليجيه وجان بول ويلام	درويش الطلوجي
٨٠٥-	من لا عزاء لهم (رواية)	كانزو إيشيجورو	طاهر البريري
٨٠٦-	الطبقة العليا المتوسطة	ماجدة بركة	محمود ماجد
٨٠٧-	يحي حق: تشريح مفكر مصري	ميريام كوك	خيرى نومة
٨٠٨-	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	بيفيد دابليو ليش	أحمد محمود
٨٠٩-	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	محمود سيد أحمد
٨١٠-	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	محمود سيد أحمد
٨١١-	تاريخ التحليل الاقتصادي (مج٢)	جوزيف أ شومبيتر	حسن النعيمي
٨١٢-	تأمل العالم: السرور والاضطراب في الحياة الاجتماعية	ميشيل ماقيزولي	فريد الزاهي
٨١٣-	لم أخرج من ليلى (رواية)	أنى إرنو	نورا أمين
٨١٤-	الحياة اليومية في مصر الرومانية	نافثال لويس	آمال الروبي
٨١٥-	فلسفة المتكلمين (مج٢)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لييب عبد الفتى
٨١٦-	العدو الأمريكى	فيليب روجيه	بدر الدين عرويكى
٨١٧-	مائدة أفلاطون: كلام في الحب	أفلاطون	محمد لطفى جمعة
٨١٨-	المعرفيون والتجار في القرن ١٨ (ج١)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨١٩-	المعرفيون والتجار في القرن ١٨ (ج٢)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨٢٠-	ميراث الترجمة: هملت (مسرحية)	وليم شكسبير	طانيوس أفندى
٨٢١-	هفت بيكر (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٨٢٢-	فن الرباعى (شعر)	نخبة	محمد نور الدين عبد المنعم
٨٢٣-	وجه أمريكا الأسود (شعر)	نخبة	أحمد شافعى
٨٢٤-	لغة الدراما	دافيد برتش	ربيع مفتاح
٨٢٥-	ميراث الترجمة: عصر النهضة في إيطاليا (ج١)	ياكوب يوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٦-	ميراث الترجمة: عصر النهضة في إيطاليا (ج٢)	ياكوب يوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٧-	أهل مطروح البدو والسيطانيون والذين يفتنون السلطة	دونالد پ كوك وثرىا تركى	محمد على فرج
٨٢٨-	ميراث الترجمة: النظرية النسبية	ألبرت أينشتين	رمسيس شحاتة
٨٢٩-	مناظرة حول الإسلام والعلم	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مجدى عبد الحافظ
٨٣٠-	رق العشق	حسن كريم بور	محمد علاء الدين منصور
٨٣١-	ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة	ألبرت أينشتين وليو بولد إنفلك	محمد النادى وعطية عاشور
٨٣٢-	تاريخ التحليل الاقتصادي (ج٢)	جوزيف أ شومبيتر	حسن النعيمي
٨٣٣-	الفلسفة الألمانية	فرنر شميتس	محسن العمرداش
٨٣٤-	كتز الشعر	نبيح الله صفا	محمد علاء الدين منصور
٨٣٥-	تشخوف: حياة في صور	بيتر أوربان	علاء عزمى
٨٣٦-	بين الإسلام والغرب	مرثيدى غارثيا	ممدوح البستوى

عناكب فى المصيدة	ناتاليا فيكو	على فهمى عبدالسلام
فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى	نعوم تشومسكى	ابنى صبرى
أقدم لك: النظرية النقدية	ستيوارت سين ويورين فان لون	جمال الجزيرى
الخواتم الثلاث	جوتفريد ليسينج	فوزية حسن
هملت: أمير الدانمارك	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
منظومة مصيبت نلمه (مج ٢)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
من روائع القصيد الفارسى	نخبة	محمد علاء الدين منصور
دراسات فى الفقر والعولة	كريمة كريم	سمير كريم
غياب السلام	نيكولاس جويات	طلعت الشايب
الطبيعة البشرية	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
الحياة بعد الرأسالية	مايكل ألبرت	أحمد محمود
ميراث الترجمة: تاريخ الدولة العربية	يوليوس فلهوزن	عبد الهادى أبو ريدة
سونيتات شكسبير	وليم شكسبير	بدر توفيق
الخيال، الأسلوب، الحداثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
ميراث الترجمة: الطب التجريبي	كلود برنار	يوسف مراد
الطم والحقيقة	ريتشارد بوكنز	مصطفى إبراهيم فهمى
الصلوة فى الأندلس: عبارة المدن والحصون (مج ١)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
الصلوة فى الأندلس: عبارة المدن والحصون (مج ٢)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
فهم الاستعارة فى الأدب	جيرارد ستيم	محمد أحمد حمد
القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا	عائشة سويلم
نادجا (رواية)	أندريه بريتون	كامل عويد العامرى
جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	ثيو هومانز	بيومى قنديل
السياسة فى الشرق القديم	إيف شيميل	مصطفى ماهر
مصر وأوروبا	القاضى فان بلمان	لطيفة سالم
الإسلام والمسلمون فى أمريكا	جين سميث	محمد الخولى
بيقاء الكاكابو	أرتور شنيتسلر	محسن النمرdash
لقاء بالشعراء	على أكبر دلفى	محمد علاء الدين منصور
أوراق فلسطينية	نورين إنجرامز	عبد الرحيم الرفاعى
فكرة الثقافة	تيرى إيجلتون	شوقى جلال
رسائل خمس فى الأفاق والآنفس	مجموعة من المؤلفين	محمد علاء الدين منصور
المهمة الاستوائية	ديفيد مايلو	صبرى محمد حسن
الشعر الفارسى المعاصر	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	محمد علاء الدين منصور
تطور الثقافة	روين بونبار وآخرون	شوقى جلال
عشر مسرحيات (ج-١)	نخبة	حمادة إبراهيم
عشر مسرحيات (ج-٢)	نخبة	حمادة إبراهيم
كتاب الطاو	لاوتسو	محسن فرجاني
معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
النهر الخالد (مج ١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد

٨٧٥-	النهر الخالد (مج٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٦-	دراسات فى الموسيقى الشرقية (ج١)	هنرى جورج فارمر	أمانى المنياوى
٨٧٧-	أدب الجدل والدفاع فى العربية	موريتس شتيتشيدر	صلاح محجوب
٨٧٨-	ترجال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١)	تشارلز نوتى	صبرى محمد حسن
٨٧٩-	ترجال فى صحراء الجزيرة العربية (ج٢)	تشارلز نوتى	صبرى محمد حسن
٨٨٠-	الواحات المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
٨٨١-	التنويريون وورهم فى خدمة المجتمع	جلال آل أحمد	هويدا عزت
٨٨٢-	ميراث الترجمة: أغانى شيراز (ج١)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٣-	ميراث الترجمة: أغانى شيراز (ج٢)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٤-	تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هيوز	محمد رشدى سالم
٨٨٥-	روح الإرهاب	جان بويريار	بدر عرويكى
٨٨٦-	الترجمة والإمبراطورية	نوجلاس روبنسون	نائل ديب

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٤٠٢٨ / ٢٠٠٥



الترجمة والإمبراطورية نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية

عادةً ما انطلق الباحثون في الترجمة من اللغة، ومن الاختلاف بين اللغات، ومن المصاعب التي تكتنف نقل الرسائل من لغة معينة إلى نظام نحوي وتداولي جديد في لغة أخرى. ولم يدرس هؤلاء بالطبع أسس اللغة الثقافية، غير أنهم ظلوا ينحونها جانباً حتى فترة قريبة جداً، ويعتبرونها هامشية بالنسبة لدراسات الترجمة، أو يكتفون في أحسن الأحوال بالإشارة إلى حضورها في الأنظمة اللغوية على ذلك النحو الذي يجعل دراسة اللغة دراسة للثقافة. غير أن تلك الجماعات التي راحت تدرس الأنظمة المتعددة والترجمة في إنجلترا وإسرائيل وبلدان أخرى منذ سبعينيات القرن العشرين، كانت من بين أوائل الذين وسعوا مناهجهم ذلك التوسيع الحاسم، بحيث يطاول لا الاعتبارات الثقافية وحدها، بل الاعتبارات الاجتماعية والسياسية أيضاً. فقد نظر هؤلاء إلى المعايير الأيديولوجية وأنظمة الاجتماعية المختلفة مثل الرعاية، حيث يمكن القول بحق: إنهم من الذين أدركوا أن الدراسات ما بعد الكولونيالية التي تتناول التفاعل بين الثقافات قبل قيام الإمبراطورية، وفي أثنائها، وبعدها هي جوهرها أشكال من دراسات الترجمة ذات توجه ثقافي وسياسي.

اللوحه لول كلى . تصومى الحلاف عمرو الكورادو

الترجمة والإمبراطورية - طوريه

Price: 11.00 L.E.

